

THE.WHAT?

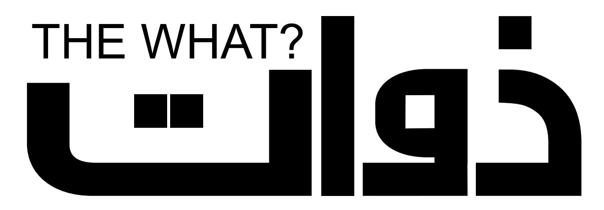
ذوات

الإنسان العربي ورُهاب الحرية

مجلة . ثقافية . نصف شهرية

العدد ١٥. ٢٠١٥


مؤمنون
بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث



مجلة ثقافية إلكترونية نصف شهرية

تصدر عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»

العدد ١٥ - ٢٠١٥

ذوات THE.WHAT?

مجلة
ثقافية
إلكترونية
نصف شهرية

المشرف العام
د. أحمد فايز

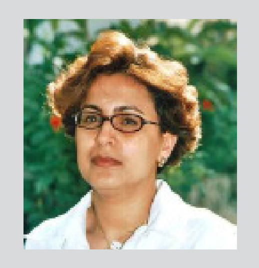
رئيسة التحرير
سعيدة شريف

تدقيق لغوي
د. عبد السلام شرماط

تنفيذ
رنا علاونه

المراسلات:
تقاطع زنقة واد بهت وشارع فال ولد عمير، أكدال،
قرب مسجد بدر
الرباط، المغرب
ص.ب: ١٠٥٦٩
تلفون: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٩٩٥٤
فاكس: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٨٨٢٧
رئيسة تحرير مجلة "ذوات" الإلكترونية:
mag@thewhatnews.net
سكرتير تحرير مجلة "ذوات" الإلكترونية:
mag2@thewhatnews.net
www.mominoun.com





كلمة
هذا العدد

تعالت العديد من الأصوات، منذ اندلاع ثورات الربيع العربي، مطالبة بالحرية والكرامة، وداعية إلى محاربة كل طغيان واستبداد، وكانت شعارات الثورة كلها زاخرة بمفردات تشي بغياب مفهومي الحرية والديمقراطية عن المجتمعات العربية الإسلامية، والتي تؤكدها مجمل التقارير التنموية الدولية في كل سنة، وتسطر على النقص الفادح في الحريات المدنية والسياسية، لاسيما حرية الرأي والتعبير والإبداع، وحرية المرأة وحقها في المساواة، وانتهاك حقوق الجماعات الفرعية، وانعدام الحقوق الاجتماعية والاقتصادية.

وعلى الرغم من كون الثقافة في المجتمعات العربية الإسلامية قد أولت اهتماما كبيرا للحرية، حيث حرم القرآن العبودية، وأطلق الخليفة عمر بن الخطاب صرخته الاستنكارية: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟!»، فإن واقع حال الحريات في المجتمعات العربية اليوم لا يبشر بالخير، بل يدعو إلى القلق، خاصة مع الأحداث الأخيرة التي بدأت تعرفها العديد من المجتمعات العربية، من تفاقم للنظرة الدونية للمرأة، ومن تدخل في الحريات الشخصية، لدرجة أصبح معها مفهوم الحرية يخلق إزعاجا للعديدين ويصيبهم بالرُهاب.

إن الحرية بمعناها الحديث، كما يرى المفكر التونسي عبد المجيد الشرفي، «قيمة جديدة في مجتمعاتنا، ولم تتأصّل بعدُ في الثقافة السائدة وفي الممارسة العامة والخاصة. لقد كانت الحرية طيلة التاريخ الإسلامي، تعني ضدّ العبودية، وهو ما قصده عمر بن الخطاب في توجهه إلى عمرو بن العاص بقولته الشهيرة «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا»»، ومع عصر الأنوار تطور مفهوم الحرية، وأصبح قيمة إنسانية كبرى تسعى الإنسانية جمعاء

إلى تحقيقهـا، باعتبارهـا حقـا مـن حقـوق الإنسـان، لكنهـا وجـدت صعوبـات كبـيرة في المجتمعـات العربيـة الإسـلامية ولـم تتحقـق بعـد.

ولتسـليط الضـوء عـلى هـذا الموضـوع الشـائك، والكشـف عـن البنيـات الاسـتبدادية الـتي تحـول دون تحريـر الإنسـان العـربي، خصصـت مجلـة «ذوات» الثقافيـة الإلكترونيـة نصـف الشـهرية، والصـادرة عـن مؤسسـة «مؤمنـون بـلا حـدود للدراسـات والأبحـاث»، ملـف عددهـا الخامـس عـشر لموضـوع «الإنسـان العـربي ورُهـاب الحريـة»، وهـو الملـف الـذي أعدتـه الزميلـة نزهـة صـادق.

ويتـوزع الملـف عـلى عـدة محـاور، حيـث يناقـش المحـور الأول الاسـتبداد السـياسي الممـارس مـن قبـل الأجهـزة القمعيـة الـتي تحـارب كل تمـرد وخـروج عـن الطاعـة، ومـدى قدرتـه عـلى سـلب حريـة الإنسـان العـربي، ويشـارك فيـه المفكـر الجزائـري محمـد شـوقي الزيـن بمقـال حـول «رُهـاب الحريـة أو كيفيـة تخليـص الإنسـان العـربي مـن العجـز الـذاتي».

ويتطـرق المحـور الثـاني إلى موضـوع التحريـم الديـني الـذي يسـيطر عـلى النفـوس، ويخضعهـا لسـلطته ومـدى قدرتـه عـلى سـلب حريـة الإنسـان العـربي، ويسـاهم فيـه المفكـر التونـسي عبـد المجيـد الـشرفي بمقـال تحـت عنـوان «لا خـوفَ مـن الحريـة ولا عليهـا».

أمـا المحـور الثالـث، فيعالـج موضـوع حكـم العصبيـات العشـائرية القبليـة الـتي تتصـدى لأي تمـرد عـلى سـلطتها وتعـرض صاحبـه للحرمـان والنبـذ، باعتبـاره خروجـا عـن الطاعـة، واعتـداء عـلى كيـان العصبيـة، هـذا إذا لـم يطـرد أو يهـدر دمـه؛ وذلـك مقابـل الحمايـة وتأمـين المصالـح، ومـدى قدرتـه عـلى سـلب حريـة الإنسـان العـربي، ويشـارك في هـذا المحـور الباحـث المغـربي المهـدي مسـتقيم بمقـال موسـوم بـ»كيـف تلتهـم البدولوجيـا حريـة الإنسـان العـربي؟».

ويتضمـن الملـف أيضـاً، مقـالا للكاتـب والناقـد والباحـث اليمـني ريـاض حمـادي الموسـوم بـ «الحريـة والعبوديـة في القـرآن»، والـذي يسـلط فيـه الضـوء عـلى مفهومـي الحريـة والعبوديـة مـن خـلال مـا جـاء في القـرآن، فيمـا يقـدم المفكـر اللبنـاني مصطفـى حجـازي في حـوار الملـف مجموعـة مـن الطروحـات والإشـكالات الـتي تقـف عائقـا أمـام تحقـق الحريـة في العالـم العـربي، معتـبرا أن القيـود اللاهوتيـة المكرسـة للسـلطة الواحـدة هـي أسـاس مثلـث القهـر والتدجـين للنفـوس والعقـول.

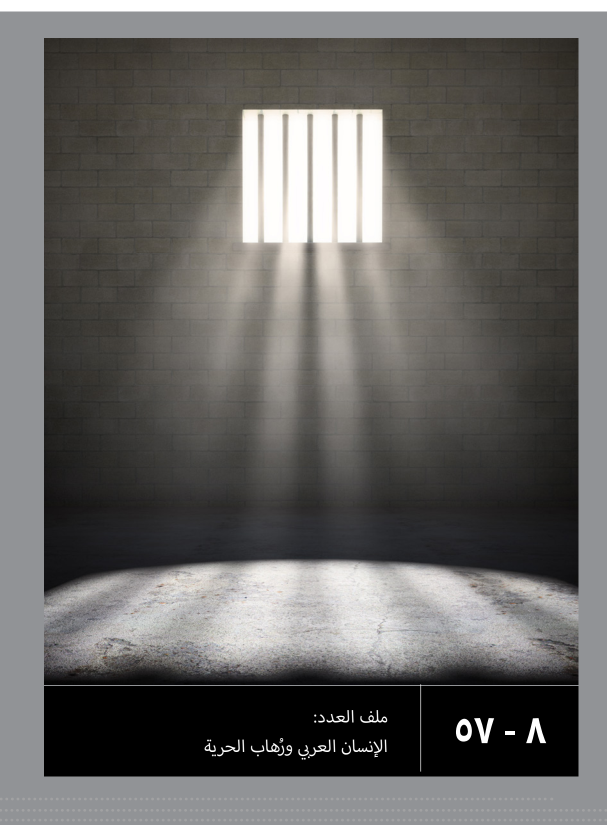
ويتضمـن بـاب «رأي ذوات» مقـالاً للباحـث المغـربي المتخصـص في الفلسـفة عبـد العزيـز بومسـهولي بعنـوان «التغريـب الأنطولوجـي»، ومقـالاً ثانيـا للمفكـر والـروائي العـراقي رسـول محمـد رسـول بعنـوان «أيـة غيريـة نريـد؟»، والثالـث للباحـث التونـسي نـادر الحمـامي بعنـوان «الدرامـا التاريخيـة: أي أثـر؟»؛ ويشـتمل بـاب «ثقافـة وفنـون» عـلى مقالـين: الأول للشـاعرة والكاتبـة السـورية أنجيـل الشـاعر بعنـوان «التاريـخ في غرفـة العمليـات: قـراءة في روايـة «فرسـان وكهنـة» لمنـذر قبـاني»، والثـاني للباحـث المغـربي مصطفـى الغـرافي عن»المـرأة ونظـام الثقافـة: هيمنـة الذكـورة».

ويقـدم بـاب «حـوار ذوات» لقاء مـع الكاتبـة والطبيبة الأردنيـة هـدى فاخـوري، تتحـدث فيـه عـن تجربتهـا الإبداعيـة، وعـن موقفهـا مـن العديـد مـن القضايـا، وتـرى أن معظـم المثقفـين العـرب مسـتلبون وتابعـون فكريـاً وثقافيـاً للإنتـاج الغـربي، اللقـاء أجرتـه الزميلـة الإعلاميـة الأردنيـة منـى شـكري؛ فيمـا يقـدم الباحـث المغـربي المهتـم بقضايـا التربيـة والتعليـم محمـد حمـدي مقـالا بعنـوان «أهميـة اللغـة في حيـاة الطفـل» في بـاب «تربيـة وتعليـم».

أمـا بـاب «سـؤال ذوات»، فيعـرض فيـه الباحـث المغـربي محمـد بوشـيخي آراء سـتة باحثـين عـرب حـول ظاهـرة العنـف في المجتمعـات العربيـة، ويقـدم الباحـث الأردني عـارف عـادل مرشـد قـراءة في كتـاب «حكـم العسـكر» للكاتـب والناشـط السـياسي الأردني سـامح المحاريـق، وذلـك في بـاب «كتـب»، والـذي يتضمـن أيضـاً تقديمـاً لبعـض الإصـدارات الجديـدة لمؤسسـة «مؤمنـون بـلا حـدود للدراسـات والأبحـاث»، إضافـة إلى لغـة الأرقـام الـتي تقـدم أرقامـا جديـدة عـن آفـة التدخـين في العالـم العـربي.

سعيدة شريف

في الداخل ...



ملف العدد:

الإنسان العربي ورُهاب الحرية





ثقافة وفنون:

THE WHAT? ذوات

ملف العدد :

الإنسان العربي



ورُهاب الحرية





إعداد: نزهة صادق
باحثة مغربية متخصصة
في التواصل

لماذا يخاف الإنسان العربي من الحرية؟

على الرغم من التراث الضخم الذي تناول مفهوم الحرية بالدرس والبحث والتأليف، على نحو لا يمكن فحصه وتدقيقه شمولياً، تبقى مسألة البحث في موضوع الحرية من أصعب المهمات التي قد يصادفها الباحث، نظراً لأن هذا الموضوع لا ينفتح على أجوبة نهائية يمكن حصرها في مجال معين، أو مقاربتها من زاوية محددة، بل يعد نقاشاً دائماً، كما أن الحرية ليست مجرد تساؤل أكاديمي، بل هي ضرورة حياتية، والبحث فيها ضرورة وجودية مهما تنوعت صورها، إذ إن سؤال «الحرية سؤال عن حاضر الإنسان وعن مصيره، بل وعن ماضيه، وكيفية وعيه لذاته»، كما قال الكاتب أحمد برقاوي في مؤلفه «مقدمة في التنوير».

مرّ مفهـوم الحريـة عـبر مراحـل تاريخيـة مختلفـة، وتأثـر بظـروف معينـة، وأسـهمت في بلورتـه رؤى دينيـة واجتماعيـة واقتصاديـة متباينـة، وتطرقـت إليـه النصـوص القديمـة والجديـدة بمعـاني مغايـرة. ففـي حـين أن بعـض المقـولات التاريخيـة في السـياق العـربي أشـارت إلى المفهـوم بمنظـور مختلـف واعتـبرت الحريـة هـي الأصـل، وتحدثـت عـن الحريـة كمفهـوم مخالـف للعبوديـة، ولـم تتطـرق إليـه كمعـنى سـياسي مؤسـس للدولـة، وأسـهبت في طـرح الحريـة مقابـل الجـبر في مقـولات كانـت مؤسـسة للمعـنى العـام وللسـياق المتـداول، ومقعِّـدة لفلسـفة «مـتى اسـتعبدتم النـاس وقـد ولدتهـم أمهاتهـم أحـرارا»[١]، فـإن المفهـوم الحديـث للحريـة في المقابـل انبـنى تاريخيـاً عـلى مبـادئ الفكـر التنويـري الأوربي الـذي أعطـى أولويـة خاصـة للعقـل، مـبرزاً مكانتـه في المقولـة «لا سـلطان عـلى العقـل إلا العقـل نفسـه»، وهـو النسـق الفكـري الـذي طـوره فلاسـفة الأنـوار انطلاقـاً مـن الإرث اليونـاني الـذي وضـع اللبنـة الأولى، وتسـاءل حـول العقـل المكتفـي بذاتـه وعلاقتـه بالحريـة، ونقـل «هـذا الفاعـل الـذي لا ينفعـل»؛ أي العقـل، مـن وسـيلة للتفكـير إلى موضـوع للتفكـير خاصـة مـع الفيلسـوف اليونـاني كسـينوفون الـذي كـون الخلفيـة النظريـة الأولى للعقـل، والـتي تعـد خلفيـة أنطولوجيـة بالأسـاس.

لا يمكـن الحديـث عـن النسـق العقـلاني في علاقتـه بفكـر الأنـوار مـن دون التطـرق إلى الحريـة، الـتي تعتـبر النـواة الجوهريـة في فكـر أهـم فلاسـفة الأنـوار ومـن أهمهـم الفيلسـوف كانـط، وكمـا يشـير العديـد مـن المؤرخـين، فـإن اختمـار الفكـر العقـلاني كان في القـرن الثامـن عـشر انطلاقـا مـن فولتـير، وديـكارت، وهيجـل.. وكانـط، ويعتـبر النسـق الكانطـي مـن أهـم الأنسـاق الـتي اسـتطاعت أن تصـب في مـا هـو أخـلاقي ومـا هـو عقـدي، معلنـة عـن انبعـاث فلسـفة جديـدة تؤسـس للحريـة بنـاء عـلى مقولتـه «يـا أيهـا الإنسـان إنـك لـن تعـرف مـا هـو خـارج عـن إرادتـك»، كمـا أن فعـل الخـير هـو المكـون الأسـاس للاسـتجابة للقوانـين الأخلاقيـة المعـبرة عـن العقـل والمرتبطـة بمفهـوم «الحريـة»، بصفتهـا قـدرة العقـل عـلى تحديـد سـلوك الإنسـان، وبصفتهـا الـشرط القبـلي للخلفيـة الأخلاقيـة[٢].

وفي نفـس السـياق، يقـول هيجـل: «إنّ التاريـخ هـو مسـار وعـي الحريـة بذاتهـا»، وهـذا الوعـي لـن يتأسـس بعيـداً عـن بنـاء تاريخـي لمفهـوم الحريـة، فالوعـي بهـذه الأخـيرة يتجـلى في تعقُّـل معطياتهـا، ويكـون هيجـل بذلـك قـد قـدم تصـوراً حـول إدراك الـذات في علاقتهـا بالحريـة، ودور هـذه الأخـيرة في التأسـيس للتاريـخ.

وبغـض النظـر عـن العوامـل التاريخيـة المؤسـسة للمفهـوم والمفارقـات الـتي يعرفهـا في مقارنـة الغـرب بالعالـم العـربي، حيـث نجـد أن هـذا الأخـير يتخبـط في ضبطـه للجهـاز المفاهيمـي، وفي تفعيلـه بـين جدليـة المـاضي والحـاضر، وحـتى المفهـوم لـم يتفعـل ولـم يتقـدم منـذ زمـن الصراعـات المذهبيـة، الـتي عـرف فيهـا الاسـتبداد نمـواً تحـت أشـكال ومسـميات شـتى، كلهـا اسـتلهمت أفكارهـا مـن النظريـة الدينيـة أو النظريـة القوميـة الثوريـة أو مـن تحالفهمـا معـاً، وظهـرت أنظمـة فاقـدة للشرعيـة، أمعنـت في قمـع الإنسـان العـربي.

تشـير العديـد مـن المـؤشرات التاريخيـة، والأنثروبولوجيـة والاجتماعيـة اليـوم على أن مكانـة الحريـة في المجتمعـات العربيـة الإسـلامية ضعيفـة، وعـلى الرغـم مـن بـروز دعـوات

١- الحبيب الجنحاني: مجلة العربي الكويتية أول سبتمبر، ٢٠٠٤

٢- كانط: نقد العقل العلمي، جداول لطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١١

للتجديد تنادي للحرية وتحرير الإنسان العربي من قيود كبلته لسنوات، وكون أن هذه المحاولات عرفت صدى كبيراً، خاصة وأن دعاتها الذين سعوا بكتاباتهم وبأفكارهم ومشاريعهم، تعمقوا بشكل جلي في مفارقات مفهومها، وهي مفارقات تقود حتماً إلى الوعي بمزالق تشخيصها في دولة معينة، في نظام معين أو في فرد معين[٣]، إلا أن عوامل الاستبداد لازالت تشكل حاجزاً أمام تحقيقها؛ فكثيرة هي العوامل التي ساهمت في تهيئة مناخ استبدادي، حتى أصبح العالم العربي سجناً عاتياً.

كما أن التطرق إلى مفهوم الحرية بمعناه السياسي، الذي جاء لتجاوز الحكم المطلق الاستبدادي، لم يتم استعماله من قبل رواد حركة التنوير العربي إلا مع بداية النصف الأول من القرن التاسع عشر، علماً أن بدايات الاهتمام والتقرب من هذا المفهوم تجلت في كونه مدلولاً مستقلاً، وعاملاً من العوامل التي أسهمت في تقدم البلدان الأوروبية.

وتعد أهم المحاولات الأكاديمية التي تطرقت لمفهوم الحرية في العالم العربي، محاولات مبيئة جاءت في سياق أدبيات الفكر التنويري العربي، وسعت إلى إيجاد مقابلٍ لهذا المفهوم في تراث الفكر العربي الإسلامي، ولعل القيم التي تطرقت إليها النهضةُ العربية، مثل الحرية والحريات العامة والعدل السياسي والحقوق الطبيعية والتمدن والنظم الدستورية والدولة المدنية وغيرها من المفاهيم، التي استقتها من روح الحداثة وعصر الأنوار، لأبلغ دليل على ذلك.

عمل الحراك العربي الذي شهدته الدول العربية مؤخراً على تحريك الطاقات الحية التي كانت مختزنة، والتي اعتقد الحكام المتسلطون على الرقاب بأنهم أخمدوها بواسطة آليات القمع والترهيب، وبدأ الناس يسعون إلى استرجاع حقوقهم واستدراك ما فاتهم من فرص، فسقط بعض رموز الاستبداد، وظهر أن هناك فجراً جديداً قادم يبدد الظلمة التي عاشتها هذه المجتمعات منذ عقود. لكن تطور الأحداث بيَّن بالملموس أن التغيير ينبغي ألا يقتصر على إسقاط الحكام المستبدين؛ لأن الأمر يتعلق ببنيات استبدادية أكبر منهم، بل هي التي تسندهم وتكرس قمعهم وقهرهم للشعوب. فالمعركة طويلة النفس، لكن ينبغي خوضها من أجل الكشف عن تلك البنيات الراسخة سياسياً وثقافياً واجتماعياً ودينياً. كما أن بناء المستقبل لا يتم دون هدم تلك القلاع البالية، وصولا إلى استرجاع كيان الإنسان العربي وحقه في الوجود [٤].

تعتبر الثورات من أهم العوامل التي ساهمت في تغيير الأحداث التاريخية الكبرى التي وجهت تاريخ الإنسانية إلى منحى جديد، ونقلت الحضارات الإنسانية نقلات ثورية، فما عاشته أروبا مع الثورة الفرنسية يمكن اعتباره مرحلة لم يقتصر تأثيرها على فرنسا فقط، بل أعادت ترتيب أوراق أوروبا والعالم بشكل ضمني.

تقف التجربة العربية اليوم أمام أسئلة الواقع، فما عاشته المجتمعات العربية وضعها أمام أسئلة جوهرية، تتطلب أجوبة في العمق، لأن ما سمي بالربيع العربي لم يحقق الأهداف التي سعى إليها الإنسان العربي، لأنه على الرغم من أن الانتفاضات العربية جاءت ضد أنظمة الفساد والاستبداد والحزب الواحد واللغة الخشبية الامتثالية، إلا أن البنية السياسية المبنية على الأنظمة البوليسية والمخابراتية

٣- محمد سبيلا: الحداثة، دار توبقال للنشر، ٢٠١٢

٤- مصطفى صفوان: لماذا العرب ليسوا أحرارا؟، ترجمة مصطفى حجازي، دار الساقي، ٢٠١٢

لـم تسـهم إلا في تكلـس الفكـر وتحنيطـه «الأيديولوجـي» و«الشـعاراتي»[٥]، حيـث جعلـت مـن خـروج الأفـراد للفضـاء العـام خروجـاً فاشـلاً تجـلى فقـط في رفـع شـعارات، عـلى الرغـم مـن تعبيرهـا عـلى الحريـة والاشـتراكية والمقاومـة والصمـود الفكـري والتصـدي، إلا أنهـا بقيـت شـعارات معزولـة عـن واقـع مُـر أنتـج مـا بعـد الثـورة إنسـاناً عربيـاً ممزقـاً؛ إذ لـم يتمكـن مـن القيـام بقطيعـة كـبرى مـع المـاضي، كمـا حصـل عـادة مـع الأحـداث التاريخيـة الكـبرى (الثـورة الفرنسـية)، بـل بالعكـس أثبـت تعلقـه الجينـي بالمـاضي، وأثبـت أن الرقـي بالواقـع العـربي يحتـاج إلى ثـورات حقيقيـة تتعلـق بالفكـر وتنعكـس عـلى الواقـع، وأوضـح أن تحريـر الـذوات العربيـة يجـب أن ينطلـق مـن تحريـر فكرهـا مـن الدوغمائيـة ومـن المسـلمات والبداهـات، في دعـوة مفتوحـة للفكـر بـأن يكـون ناقـداً، وفي تأسـيس لرغبـة دفينـة في الفـرد البـشري للعيـش بحريـة والانطـلاق في أفـق التعبـير عـن وجـوده.

مرّ مفهوم الحرية عبر مراحل تاريخية مختلفة، وتأثر بظروف معينة، وأسهمت في بلورته رؤى دينية واجتماعية واقتصادية متباينة

يمكـن القـول، إن الانتفاضـات العربيـة الحاليـة لاتشـبه الثـورات الـتي حدثـت في الغـرب، بقـدر مـا تشـبه مـا حـدث في إيـران في ثمانينيـات القـرن المـاضي، حيـث تـم تجييـش الملايـين الذيـن خرجـوا مـن المسـاجد، والتفـوا حـول رمـوز وشـخصيات دينيـة، أمـا اكتسـاح الإسـلاميين لصناديـق الاقـتراع، فقـد كان نتيجـة للوضـع السـابق عـلى هـذه الانتفاضـات، حيـث ضعـف الجنـاح التنويـري، الـذي ظـل غارقـاً في تحليلاتـه المثاليـة بالإضافـة إلى أن معظـم شرائـح المجتمـع العـربي، ظلـت متدينـة وتقليديـة وفقـيرة الـشيء الـذي جعـل منهـا احتياطـاً انتخابيـاً ضخمـاً للإخـوان المسـلمين والسـلفيين.

تشـير العلاقـة بـين الديـن والسياسـية في المجتمعـات العربيـة المعـاصرة، إلى أن معالجـة قضيـة الحريـة، لا يمكـن أن تتـم إلا عـبر فهـم عميـق ومتبـادل لطبيعـة مـا هـو دينـي ومـا هـو سـياسي، ولـن يتـأتى هـذا الفهـم إلا بالاعـتراف المتبـادل بمشروعيـة النظـرة السياسـية «الممكنـة» وضرورة الرؤيـة الدينيـة «المطلقـة» بالنسـبة إلى المجتمعـات. وهنـا لابـد مـن تكريـس هـذا الوعـي لـدى أفـراد المجتمـع، وتأكيـده ببرامـج تثقيفيـة ومناهـج تربويـة توضـح ذلـك التـلازم «الممكن/المطلـق»، وتكـرس تكاملهـا في العمليـة الاجتماعيـة بعيـدا عـن الطنطنـة العلمانيـة الجوفـاء[٦].

لم يتم التطرق لمفهوم الحرية بمعناه السياسي من قبل رواد حركة التنوير العربي إلا مع بداية النصف الأول من القرن التاسع عشر

بالإضافـة إلى ذلـك، لا ينبغـي النسـيان أنـه بفضـل العولمـة وثـورة الاتصـالات لـم تعـد المجتمعـات الإنسـانية بعيـدة عـن بعضهـا، فقـد صـار العالـم يطـل بعضـه عـلى البعـض الآخـر، وصرامـة الأنظمـة السياسـية الضابطـة، سـوف تهددهـا دائمـا مظاهـر الحريـة الإنسـانية في بلـدان أخـرى، إضافـة إلى أن الحريـات المتاحـة في البلـدان الأخـرى تهـدد أحـوال القهـر الاجتماعـي في البلـدان المتشـددة دينيـاً، ممـا يـؤدي إلى النظـر إلى المجتمعـات الحـرة المتحـررة عـلى أنهـا مجتمعـات كافـرة يلعـب بهـا الشـيطان، فـتزداد المسـافات، وتحتـدم المواقـف، ويحـدث الصـدام الداخـلي والخارجـي، ممـا يـؤدي إلى الإرهـاب والداعشـية.

٥- المرجع نفسه.

٦- يوسف زيدان: اللاهوت العربي، دار الشروق، ٢٠٠٩

ويرى بعض المفكرين العرب، وعلى رأسهم المفكر التونسي فتحي المسكيني، أن أهم الأسس التي ستمكن الإنسان العربي من تحقيق حريته، بمعناها الحديث؛ أي كقيمة جديدة، هو وجوب تأصيلها في الثقافة السائدة وفي الممارسة العامة والخاصة؛ أي تنشئة اجتماعية منبنية على الفرد أكثر من الجماعة، والتربية التي تعيد النظر في الأدبيات الإسلاموية الطاغية على الساحة الإعلامية والثقافية، وقيادة المجتمع نحو إجابة «حيوية» عن السؤال المرير «من نحن؟»[٧]، خاصة أن الإنسان العربي لازال يعاني من فائض هوية، لم يجد بعد الأفق الملائم لبلورة تجربة الذات التي تؤسسه.

> إن معالجة قضية الحرية، لا يمكن أن تتم إلا عبر فهم عميق ومتبادل لطبيعة ما هو ديني وما هو سياسي

ومقابل هذه الأسس التي يمكن لها تحقيق الحرية كفكرة تتمظهر عن وعي إنساني معين[٨]؛ انقلبت اليوم فكرة الحرية إلى عائق أخلاقي أمام التجربة الحرة لأنفسنا بأنفسنا، مما يعد عائقاً لا يعدو أن يكون دفاعاً عدمياً عن إجابة فقدت كثيراً من أصالتها، لأن الإنسان العربي في أفقه الروحي لم يعُد بعدُ إلى ذاته كما فعل في أماكن أخرى من القرية الروحية التي تمثلها الإنسانية حالياً، بل مازال مطالباً باقتناء هويته من خارج ذاته ككائن ممنوع سلفاً من أي اختراع حيوي لمرجع وجوده.

إن الانخراط في عصر الحرية لا يمكن أن يتم إلا إذا انتقلنا من ثقافة الأصالة إلى ثقافة الحرية، ويبقى السؤال كيف يمكن تأسيس حداثتنا على ذات بدون هوية عرقية أو دينية أو سياسية؟ وكيف يمكن تحقيق حوار بين الذوات الحرة من أجل بلورة رؤية جديدة لإنسان عربي حر؟

نسعى من خلال ملف «الإنسان العربي ورُهاب الحرية» إلى الكشف عن البنيات الاستبدادية التي تحول دون تحرير الإنسان العربي، وذلك من خلال استرداد حق القول والكلام للكشف عن الحقيقة الذاتية، وبالتالي التحرر من الاستلاب الذي تمارسه عليه بُنى الاستبداد الراسخة سياسياً وثقافياً واجتماعياً ودينياً والعمل على تفكيكها وهدمها وصولاً إلى تغييرها. ويتوزع الملف على عدة محاور، حيث يناقش المحور الأول الاستبداد السياسي الممارس من قبل الأجهزة القمعية التي تحارب كل تمرد وخروج عن الطاعة، ومدى قدرته على سلب حرية الإنسان العربي، ويشارك فيه المفكر الجزائري محمد شوقي الزين بمقال حول «رُهاب الحرية أو كيفية تخليص الإنسان العربي من العجز الذاتي».

> لا يمكن الانخراط في عصر الحرية إلا إذا انتقلنا من ثقافة الأصالة إلى ثقافة الحرية

ويتطرق المحور الثاني إلى موضوع التحريم الديني الذي يسيطر على النفوس، ويخضعها لسلطته ومدى قدرته على سلب حرية الإنسان العربي، ويساهم فيه المفكر التونسي عبد المجيد الشرفي بمقال تحت عنوان «لا خوفَ من الحرية ولا عليها». أما المحور الثالث، فيعالج موضوع حكم العصبيات العشائرية القبلية التي تتصدى لأي تمرد على سلطتها وتعرض صاحبه للحرمان والنبذ، باعتباره خروجا عن الطاعة، واعتداء على كيان العصبية،

٧- فتحي المسكيني: الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، دار جداول للنشر، ٢٠١١
٨- فتحي المسكيني: الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، دار جداول للنشر، ٢٠١١



هـذا إذا لـم يطـرد أو يهـدر دمـه. وذلـك مقابـل الحمايـة وتأميـن المصالـح، ومـدى قدرتـه عـلى سـلب حريـة الإنسـان العـربي، ويشـارك في هـذا المحـور الباحـث المغـربي المهـدي مستقيم بمقـال موسـوم بـ»كيـف تلتهـم البدولوجيـا حريـة الإنسـان العـربي؟».

ويتضمـن الملـف أيضـا، مقـالا للكاتـب والناقـد والباحـث اليمـني ريـاض حمـادي الموسـوم بـ»الحريـة والعبوديـة في القـرآن»، والـذي يسـلط فيـه الضـوء عـلى مفهومـي الحريـة والعبوديـة مـن خـلال مـا جـاء في القـرآن، فيمـا يقـدم المفكـر اللبنـاني مصطفـى حجـازي في حـوار الملـف مجموعـة مـن الطروحـات والإشـكالات الـتي تقـف عائقـا أمـام تحقـق الحريـة في العالـم العـربي، معتـبرا أن القيـود اللاهوتيـة المكرسـة للسـلطة الواحـدة هـي أسـاس مثلـث القهـر والتدجـين للنفـوس والعقـول.



رُهاب الحرية، أو كيفية تخليص الإنسان العربي من العجز الذاتي

بقلم: محمد شوقي الزين

كاتب ومفكر جزائري



اشتد بالعالم العربي مرض حضاري، اتخذ من البنيات السياسية والدينية عشاً له، لتفريخ نفوس مريضة بالسلطة مهووسة بالقهر والاستعباد، ولفهم اللحظة ينبغي ربما العودة بشكل جنيالوجي إلى أصولها أو جذورها. ما الأمر الذي جعل هذه المظاهر التسلّطية أمراً ممكناً؟ كيف يمكن ابتكار إيكولوجيا تمنح للحرية متنفساً جديداً وهواءً متجدّداً؟ وعلى الرغم من قيام ثورات أسقطت هيكلاً من الهياكل أو هزّت النواة الصلبة بتداعياتها ومفاعيلها، إلا أن الحرية مازالت تعاني مادامت هناك أصنام لازالت صامدة وواقفة، ومادامت الانتفاضات لم تحطّم بعدُ كل الأصنام القائمة والمتجّذرة في الرؤوس وفي النفوس، فالقابلية للاستبداد لا زالت تتيح مساحة للقمع ولاستعمار النفوس وتمنعها من التحرر، والإنسان العربي يحيا في كدر واغتمام لا يتيح له الاهتمام بجوانب مشرقة من الحياة، مادام مفهوم الحرية مغيب في قاموسه وفي معيشه اليومي.

إذا كانت هنالك ثورة، فلأن هنالك غُبن ما، يستبد بالوعي ويسجن الجسد. لم تأتِ الثورات في التاريخ سوى لأن المجتمعات المنضوية تحت بنيات استبدادية تبحث عن متنفّس لإنعاش المنزل السياسي والاجتماعي، وتجديد الهواء. يمكن الحديث عن «إيكولوجيا في الثورة» تفتح الأبواب الموصدة والنوافذ المقفلة، لأن الاختناق بالاستبداد إلى حد الخناق، إلى درجة ما لا يُطاق، إلى سقف القهر والنذالة في نزع «إنسانية» الإنسان أو «حَيْونَة» الإنسان (لنتذكر ذلك الإنسان العادي، المواطن البسيط، في سوريا الذي صرخ ذات يوم أمام الكاميرا: «إني إنسان ماني حيوان»)؛ هذه كلها أعراض المرض الحضاري الذي استبدّ بنا، واتّخذ من البنيات السياسية والدينية عُشاً له، لتفريخ نفوس مريضة بالسلطة، مهووسة بالقهر والاستعباد. لكن لفهم اللحظة الراهنة، ينبغي ربما العودة بشكل جنيالوجي إلى أصولها أو جذورها. ما الأمر الذي جعل هذه المظاهر التسلّطية أمراً ممكناً؟ كيف ابتكار إيكولوجيا تمنح للحرية متنفساً جديداً وهواءً متجدّداً؟

في جنيالوجيا الاستبداد

أستعيد ثنائية لابن عربي (في إطار أنطولوجيا صوفية خاصة به) يمكن إزاحتها نحو أنطولوجيا الراهن الذي نحياه: الوجود-الفعلي والوجود- المجازي. أقول إننا نحيا «مجازياً» بالمقارنة مع الوجود الفعلي والحقيقي لأمم (الغرب مثلاً، آسيا وأمريكا اللاتينية) صنعت الدولة الحديثة وأشكال الحكم والتداول على السلطة وحيثيات مجتمع حديث ومتجدّد، في البنيات كما في الذهنيات؛ ونحن نحيا في جدول هذه الدولة الحديثة لكن تحوّلت عندنا إلى «مرجعية مستعارة»، لأننا لم نبنها بالفكرة والفعل، ولكن وجدناها جاهزة منذ أن ظفرنا بالاستقلال عن الاستعمارين الفرنسي في المغرب والبريطاني في المشرق. ما لم نبنه بسواعدنا وأفكارنا لا وعي لنا به إذن، فهو مرجعية مستعارة ونحيا فيه كالاستعارة؛ أي مجرّد مجاز قابل للجواز، قابل للرحيل والزوال. علاوة على الماضي التسلطي لأنظمة الحكم وللبنيات السياسية والدينية في الثقافة العربية الإسلامية الذي ورثناه عبر الأجيال، تصلّب الدولة في الإقليم الجغرافي والتاريخي، العربي والإسلامي، جعل الحرية أمراً متخيلاً، غير ممارَس. وهل يمكن، في ظل ماضٍ لا يزال يشتغل في الحاضر بثقله التاريخي والبنيوي، بصوره في النخاسة والاستعباد، بتقاليده في الذكورية والأبوية، بثقافه المترسّخ في التصوّرات والسلوكيات؛ أقول، في ظل هذا الماضي بأشباحه وأمواته الذي يتحكم في أحياء الحاضر وطاقاتهم وقواهم، كيف يمكن تشكيل تصوّر للحرية وممارسة لهذه الحرية؟

> إذا كانت هنالك ثورة، فلأن هنالك غُبن ما، يستبد بالوعي ويسجن الجسد

لربما أسقطت الثورة هيكلاً من الهياكل أو هزّت النواة الصلبة بتداعياتها ومفاعيلها، لكنها لم تحطّم بعدُ كل الأصنام القائمة والمتجذّرة في الرؤوس وفي النفوس، وهي ما أسميه «القابلية للاستبداد»، من أدنى سلوك يومي إلى أعلى قرار سياسي أو ديني. كأني بالبنية الذهنية التي تحكمنا في تجلياتها السياسية أو الدينية تقول: «الاستبداد الذي ليس منه بُد»: لا محيد، لا مناص، لا مفرّ؛ لأنه أصبح نمطاً في الوجود، لا تنفك عنه الآلات البشرية في اشتغالها اليومي. لكن يمكن إيعاز هذا الاستبداد إلى ارتحال الروح الدينية إلى أقاليم السياسة: فكرة «الملك ظل الله في الأرض» في أوروبا العصر الوسيط؛ فكرة الخلافة في الإسلام ومقولات العصمة والإمامة وغيرها هي كلها العجينة التي تكوّنت منها أرغفة الاستبداد، لأن ارتحال اللاهوتي إلى الإنساني جعل الإنساني يتنصّل عن جلدته كالحيّة ويتألّه. الخروج عن التناهي البشري بدافع ديني أو محفّز متعالي ينتهي دائماً بالقهر والإرهاب؛ لأن تعاليم السماء عندما تختلط بتربة الأرض تصبح تعاليم الأرض تتصارع بها قوى وإرادات من أجل بسط النفوذ والهيمنة.

> إن الإنسان في ديارنا، بحكم القابلية للاستبداد والجلفية المعمَّمة، لا يزال في طور الانهمام العضوي بالذات

لا يمكن فهم السماوي إلا عندما يتجسّد في الأرضي أو بتعبير فتغنشتاين «حدود لغتي هي حدود عالمي». إذا لم يكن بإمكان الإنسان أن يخرج من طينته البشرية سوى بأن يتألّه في هذيان محقَّق، وإذا لم يطبّق تعاليم السماء سوى لأنه يطبّق فهمه البشري-الأرضي لهذه التعاليم في لغة بشرية-أرضية، فلا ريب أن فائض



العنف والقوة والإرهاب هو نتيجة هذا الارتطام اللاهوتي في حدود وأقاليم البشري (السياسة، الدين، الأخلاق، الاقتصاد). وبارتحال المضامين الدينية في الأقاليم السياسية والفكرية، فإن أشكال التصلّب والتشنّج واحتكار الحقيقة تطفو على التمثلات والسلوكيات، وينجر عنها بالضرورة تجليات استبدادية في أدق سلوك وفي أصغر أو أكبر بنية اجتماعية: العائلة، المدرسة، السياسة، المجتمع، إلخ.

> ما ينقذ الإنسان من براثن العمل البيولوجي والاكتفاء بالحاجات العضوية هو قُدرته على التعالي بالفكرة الدينية أو بالقداسة

في علم الفظاظة أو الجَلَفية (rusticologie)

لقد أهملنا منذ زمن فلسفات التاريخ المنعطفة على فلسفة الحياة في القرن التاسع عشر؛ تلك الفلسفات التي كانت تُفسّر السلوك بالاستناد إلى البيئة والمحيط الطبيعي، كما فعل توينبي أو غوستاف لوبون؛ حيث البيئة (بحرية أو صحراوية أو جبلية أو مدنية) تصنع السلوك الموافق لها. أقول لقد أهملنا تلك الفلسفات، لأن رأينا فيه نظرة «عُنصرية» تنسُب إلى الإنسان الأبيض السلوك المستقيم والرؤية العقلانية، وإلى الإنسان السامي السلوك الشاذ والمبعثر لا يستقيم وُفق وجهة منسجمة، ورؤية تستسلم للوهم والخيال بدلاً من النظر والبرهان (مثلاً أحكام إرنست رينان في هذا الشأن). لكن لو عدّلنا من زاوية الرؤية وعلّقنا الحكم بالنظر إلى السلوكيات في محض تجلياتها الفينومينولوجية، فإن بالفعل، الشيء الذي لم يستقم به (بعدُ) سلوكنا وتصوّرنا هو ما يمكن نعتُه بالجَلَفية أو علم الفظاظة؛ ولا أعتقد أن ابن خلدون كان «عُنصرياً»، وهو يقدّم بعض أوصاف هذه «الجَلَفية» عند العرب، حيث لا يستقيم بها عُمران أو سياسة أو حضارة أو اقتصاد.

مظاهر «الجلفية» (الكلمة «جلف» مدهشة، لأنها تنطوي على مدلولات سمجة: الفظ، الغليظ، الخشن، القشر، الجفاء..) بارزة في العديد من الحقول التي تكتسحها: في السياسة تولّد الاستبداد؛ في الدين تُفرخ التطرف والإرهاب؛ في الفكر تؤدي إلى التصلّب والجزم (le péremptoire)؛ في الاقتصاد تنتج الريع والاحتكار. كان بالإمكان لهذه الجلفية أن تكون مصدر رومانسية كتلك التي أطرى بها جون جاك روسو على الإنسان الطبيعي الذي لم يتمرّغ حسه السليم في غدير التفكير المبني على الحساب والمقارنة، وبالتالي على الحسد والعدوان. كان بالإمكان أن تكون عنوان الطبع الشهم والمقدام، ذلك الذي يحافظ على أصالته الطبيعية ورؤيته المرتبطة بالأرض والأدمة التي وُجد عليها. لكن، ليس بهذه التعابير الرومانسية أو الروسوية (نسبةً إلى روسو) يمكن نعت الجلفية التي تستبدّ في حقول واسعة من حياتنا.

يحيا الإنسان عندنا في كدر: اغتمام لا يتيح له الاهتمام بجوانب مشرقة من الحياة، فهو إذا تعاطى مع الحياة، فبإسراف في التناول، يسترسل بقواه الغضبية والشهوية في التعاطي مع موضوع رغبته؛ أي بشكل فوري وغريزي. إذا استعدتُ التقسيم الذكي الذي وضعته الفيلسوفة الأمريكية من أصل ألماني حنه أرندت، فإنه يمكن القول إن الإنسان في ديارنا، بحكم القابلية للاستبداد والجلفية المعمَّمة، لا يزال في طور الانهمام العضوي بالذات. أستعيد مؤقتاً الثلاثية التي وضعتها أرندت وأبني عليها تصوراً نقدياً بشأن الشرط الإيكولوجي للحرية. ثمة ثلاثة مستويات تنظّم الحياة البشرية: العمل والأثر والفعل. العمل هو عضوي أو بيولوجي؛ أي اشتغال الأجهزة الهضمية والتناسلية في ضمان المأكل والمشرب والمسكن والمنكح والإنجاب؛

الأثـر هـو صناعـة شيء يـدوم في الزمـن ولـه القابليـة للاحتفـاظ في أمكنـة معلومـة كالمتحـف بالنسـبة إلى الصنائـع النفيسـة للحضارات العريقـة؛ أو لا يـدوم بحكـم قيمتـه الاسـتعمالية والاسـتهلاكية فيقـع في شِراك العمـل؛ الفعـل هـو الحركـة المعقولـة المتحـرّرة مـن الانهمـام في العمـل والاهتمـام بالصناعـة، فيكـون فعـلاً حـراً بنـاءً عـلى مقدمـات متحـرّرة مـن العضـوي ومـن الصُنعـي. الفعـل يـرادف هنـا الحريـة.

عندمـا نتأمـل جيّـداً في هـذه الثلاثيـة في وصـف بنيـة ونمـط اشـتغال الإنسـان، نـرى أن ثمـة أممـاً ارتقـت إلى الفعـل بضمـان الحريـة في سـلوكها وتصوّرهـا، فوضعـت دسـاتير واحتكمـت إلى العقـل، وبنـت عمرانهـا البـشري عـلى الحصافـة والامتثـال إلى القوانـين الأحـكام المتواطـئ عليهـا، فجعلـت مـن الديمقراطيـة الهيـكل الـذي تنضـوي تحتـه ومـن الحريـة الهيئـة الـتي تكـون عليهـا؛ ونـرى أممـاً لـم ترتـق بعـدُ إلى الفعـل في خلوصـه الأداتي، لأنهـا مرتبطـة بالصُنـع في بعـده الأداتي بفبركـة أشـياء بتنميقهـا وتسـويقها، تجعـل مـن ديارهـا السـوق الحبـلى بالصنائـع والمواهـب والعبقريـات المتجسّـدة في الأثـار والأشـياء، لكـن يبقـى الفعـل محصـوراً أو مراقَبـاً (مثـلاً الصـين: شـيوعية سياسـياً؛ رأسـمالية اقتصاديـاً)؛ وثمـة أمـم لا تـزال في عتبـة الانهمـام بالـذات بإشـباع حاجـات عضويـة وفوريـة، لا تصنـع شـيئاً (سـيارة أو طائـرة أو كمبيوتـراً أو هاتفـاً نقـالاً) تتاجـر بـه وتنمـي بـه اقتصادهـا؛ ولا ترتقـي إلى خلـوص الفعـل بتجسـيد الحريـة في الديمقراطيـة وفي السـجال داخـل الفضـاء العمومـي والتعـدد السـياسي والإيديولوجـي؛ بـل تحيـا هـزات لا متناهيـة بالانقلابـات والانتفاضـات، أو توهـم بحالـة مـن الاسـتقرار بالشـعار- الخدعـة (-trompe l'oeil): «الاسـتبداد مـع توفـير الأمـن والاسـتقرار».

في «إيكولوجيا الحرية»

أيـن نحـن مـن هـذه الثلاثيـة شـبه التراتبيـة بـين فعـل حـرّ ومتحـرّر في قمـة الهـرم وصُنـع يـدوي أو تقـني في الوسـط وعمـل بيولوجـي ونـزوي في القاعـدة؟ ربمـا هنـاك شيء يمـيّز الإنسـان في ديارنـا، نافـح مالـك بـن نـبي في التوكيـد عليـه، ويعـض عليـه طـه عبـد الرحمـن بالنواجـذ، وهـو «الفكـرة الدينيـة»؛ أي إن مـا يُنقـذ الإنسـان في مجالنـا الفكـري (noosphère)، مـا ينقـذه مـن براثـن العمـل البيولوجـي والاكتفـاء بالحاجـات العضويـة هـو قُدرتـه عـلى التعـالي بالفكـرة الدينيـة أو بالقداسـة. غـير أن الجلفيـة الـتي تحدثـتُ عنهـا مـن قبـلُ تنسـف مـن أساسـها هـذه الفكـرة؛ أي إن التعاطـي مـع الفكـرة الدينيـة عـبر الشرائـع والشـعائر هـو أيضـاً سـجين هـذه الجلفيـة، حيـث انتصرت اليـوم العبـادات عـلى المعامـلات، وأفرغـت العبـادات مـن مضامينهـا الروحية-التكوينيـة لتتحـوّل إلى أداء ميكانيـكي وروبوطـي؛ ثـم يستسـلم الفـرد إلى عوائـده النزويـة والحيليـة في اسـتعباد الغـير أو هضـم الحقـوق أو سـلب الإرادات أو ارتشـاء المسـؤولين.

> إن الصورة النخبوية لا تأتي سوى في الأشكال الثلاثة التي حدّد بها الجابري العقل السياسي العربي: عشيرة يترأسها أب أو حكيم؛ عقيدة يوجّهها إمام أو «معصوم»؛ غنيمة يدبّرها مال وتجارة

فكيـف يمكـن الانتصـار للفكـرة الدينيـة بجحـوظ العبـادات وانكمـاش المعامـلات، حـتى أضحـت العبـادات محـط ريـاء بالاعتمـار المتكرر والصـوم شـبه اليومـي والنوافـل الزائـدة والفائضـة في سـوق الشـعائر، وبورصـة الزيـادة مـن الحسـنات أكـثر مـن الزيـادة في الإحسـان؟ ناهيـك عـن الميـل الجلفـي نحـو التطـرف الديـني في أدنى مسـتوياته وحـتى

الإرهاب في أعلى هذه المستويات. إن الجلفية المنعطفة على التعاطي الفظ والصلِف مع الحياة هو العائق في الارتقاء الحضاري في أوسع معانيه السياسية والفكرية والروحية. ولعل تجليات الجلفية في العقل السياسي العربي هي تلك التي حدّدها محمد عابد الجابري في ثلاثية القبيلة-العقيدة-الغنيمة، لأن هذه الثلاثية تحمل في طياتها على جلفية متحقّقة: ١- التعصّب للعشيرة والاحتكام إلى ضميرها الجمعي؛ ٢- التعصّب للعقيدة بمحو كل اختلاف وقهر كل نزوع نحو الحرية؛ ٣- الانهمام العضوي بما لم تكتسبه يد بالإنتاج والتنمية، ولكن حصيلة ريع أو غزوة أو بوجه أعم نتيجة فساد ورشوة.

التعويل على إيكولوجيا في الحرية مرهون بإعادة الاشتغال على الجسد الفردي والاجتماعي العليل؛ على ضبط صوره الذهنية التائهة والمبعثرة التي لم تنفك عن خلق أصنام دوغمائية ثابتة يحتكم إليها ويعمل بها. كنتُ في «الثقاف في الأزمنة العجاف» قد شدّدتُ على ضرورة نزع القداسة عن كل فعل بشري، لأنه يخلّد أثاراً أو صنائع هي نتاج موهبة أو عبقرية، حصيلة كفاءة أو عدم كفاءة، إلخ. إذا أعطينا لفلسفة الفعل حقها من الدرس والبحث، فإننا سنتوصّل إلى أن كل الأفعال البشرية تتساوى من حيثُ الأداء في أقاليم مختلفة أو متباينة، سواء كانت بروتوكولات سياسية أو أحكام دينية أو ممارسات يومية عادية. من شأن هذه الفلسفة العملية أن تقوّض مزاعم عديدة لا تزال تستبدّ بهذه الأقاليم السياسية والدينية، وهي العلة المباشرة (بالمعنى المزدوج للسبب وللمرض) في استفحال الاستبداد الذي يضع فاصلاً حاسماً بين سيّد وعبد، بين حاكم ومحكوم، بين عبقري وعادي؛ أي الخريطة النخبوية التي بها كانت كل المصائب والمطبّات في السياسة وفي الدين.

نسينا أن «النخبوية» هي نتيجة لسيرورة، وهي الفعل البشري الذي تجسّدت فيه كفاءة أو مهارة (مثلاً السياسي وقد أصبح حاكماً أو الإمام وقد أضحى مفتياً). نسينا أن هذه الشخصيات هي أفعال جسّدت موهبتها في إقليم أو ميدان، وأن موهبتها هي نتيجة بيئة وتدرّب وتحصيل معرفي وتكوين تربوي، أي نتيجة «فعل»؛ وليس خُلاصة إلهام أو وحي. إذا استطعنا تفكيك التصوّر النخبوي السائد الذي تنتجه وتعيد إنتاجه البنيات الاستبدادية، فإننا سنعيد وضع الإنسان العربي في الواجهة، ونعيد إليه متنفّسه الحر؛ لأننا سنزن الأشياء بمعيار «الفعل» (الذي بُنيت عليه فلسفات في العدل والحق) وليس بمقياس «الصورة» النخبوية؛ أي عدم الحكم على السيرورة بالنتيجة أو الأداء البشري بالتتويج العبقري. سيجد الإنسان العربي نفسه نداً لغيره، لأنه يفعل وينتج في مجاله (فعل يدوي أو فكري) ما يفعله أو ينتجه الحاكم في قصره أو الإمام في معبده.

أعتقد أن متنفّس الحرية يبدأ من هذه العتبة الأولية أو الدرجة الصفر في إرجاع الأفعال إلى موطنها الأصلي والطبيعي، وهو الأداء، الكفاءة، المهارة، حُسن أو سوء التدبير؛ وليس إلى الموقع الذي يشغله الشخص في الحقل الذي يدبّره ويسوسه. سننقذ بلا شك نفوساً مهمومة، وعقولا مكدّرة، التي في سياقنا الراهن تنتهي، إما إلى الهجرة غير الشرعية (مع مخاطر الموت في البحار)، أو الانتحار أو النزوع نحو الجريمة والإرهاب؛ لأنها نفوس أو عقول مختنقة بالصور النخبوية التي عفست عليها وقهرت مبادراتها وقتلت أحلامها. ولا شك أن الصورة النخبوية لا تأتي سوى في الأشكال الثلاثة التي حدّد بها الجابري العقل السياسي العربي: عشيرة يترأسها أب أو حكيم؛ عقيدة يوجّهها إمام أو «معصوم»؛ غنيمة يدبّرها مال وتجارة.



إذا استعدتُ النماذج الثلاثة[١] التي تحكّمت في التاريخ الطويل للغرب، وهي النموذج الديني- اللاهوتي (العصر الوسيط)، النموذج السياسي- الأخلاقي (القرنين الثامن والتاسع عشر)، النموذج الاقتصادي- الليبرالي (القرن العشرون والواحد والعشرون)؛ فإن الثلاثية القبيلة (السياسي/الأخلاقي) والعقيدة (الديني/اللاهوتي) والغنيمة (الاقتصادي/الليبرالي) لا تختلف في البنية، حتى وإن اختلفت في المضامين ونمط الاشتغال. معنى ذلك أن الجابري وضع يده على شيء «كوني» في الإنسان العربي، لا يختلف فيه عن الثقافات الأخرى، سوى في بعض التفاصيل الأنثروبولوجية والتاريخية. أقول إن إعادة المتنفّس للإنسان العربي أو تشكيل إيكولوجيا في الحرية مرهون بتفكيك هذه الثلاثية التي سيطرت فيها النخبوية كصورة، وتحكّمت فيها الجلفية كإطار؛ أي إعادة هدم التمثّلية أو الصنمية فيها لفتحها على عفوية الفعل وثقافة الأداء، لأن الفعل والحرية تقريبا شيء واحد.

١- طالع: محمد شوقي الزين، «الإيالة والعيالة: نحو تأويلية في اعتبار سؤال السياسة»، مجلة «ألباب» (العدد الثاني، ربيع ٢٠١٤)، مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث».



بقلم: عبد المجيد الشرفي
مفكر تونسي



لا خوفَ من الحرية ولا عليها



الحرية بمعناها الحديث قيمة جديدة في مجتمعاتنا، لم تتأصّل بعدُ في الثقافة السائدة وفي الممارسة العامة والخاصة، كما أن التنشئة الاجتماعية تكرس ذوبان الفرد في المجموعة. كما يرجع الخوف من الحرية في العالم العربي إلى الأدبيات الإسلاموية الطاغية على الساحة الإعلامية والثقافية؛ فآلاف من الكتب والقنوات تكرس فوبيا الحرية، وتساهم بذلك في تكريس قيمة المجتمعات القروسطية المتّسمة بالبنية الهرمية وبالتراتبية الاجتماعية، والتي تؤصل لنظرة الدونية إلى المرأة وإلى الحرية كعنصر يدعو إلى القلق. وفي ظل عوامل القهر التي يحياها الإنسان العربي يبقى السؤال الجوهري المطروح هل الناس، والعرب على وجه الخصوص، جديرون بالحياة والحرية، عندما يكونون رازحين تحت أنظمة تعاملهم معاملة الحيوان؟ وكيف أن الإنسان العربي، الذي همّه الأساسي مقصور على الأكل والشرب والتناسل في مجتمع استهلاكي، يُعامَل فيه على أنه بضاعة أو رقم لا يؤبَه بمشاعره ورغباته، يستطيع أن يكون حراً وواعياً بوجوده؟



عندما يُلقى السؤال: لماذا يخاف الإنسان العربي من الحرية؟، يتعيّن الوقوف عند مفهوم الحرية التي يخافها الإنسان العربي، مثله في ذلك مثل أيّ إنسان على وجه الأرض.
وللتذكير فقط، فإن الحرية بمعناها الحديث قيمة جديدة في مجتمعاتنا ولم تتأصّل بعدُ في الثقافة السائدة وفي الممارسة العامة والخاصة. لقد كانت الحرية طيلة التاريخ الإسلامي تعني ضدّ العبودية، وهو ما قصده عمر بن الخطاب في توجهه إلى عمرو بن العاص بقولته الشهيرة «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا». ثم استُعملت الحرية في نطاق علم الكلام، ولدى القدَرية والمعتزلة بالخصوص، للدلالة على أن الإنسان مخيَّر، فهو إذن حرّ في ما يأتيه من أفعال تستوجب الثواب أو العقاب، لا مسيّر يُفرَض عليه سلوكه بقضاء سابق، ويصبح جزاؤه عبثا يُنزَّه عنه الله، بما أن الإنسان في هذه الحالة غير مسؤول ولا يُعقَل جزاؤه عمّا لم يختره بمحض إرادته الحرة.

استمر هذان المفهومان للحرية حاضرين بصفة حصرية في الآفاق الذهنية العربية حتى القرن التاسع عشر، عندما بدأت القيم التي جاء بها عصر الأنوار في الغرب تتسرّب إلى العقل والضمير العربيين، وتنتشر في كافة أرجاء المعمور. ومن أهمّ هذه القيم الجديدة قيمة الحرية، باعتبارها حقا لكل إنسان على وجه الأرض في

أن يفكّر ويعتقد ويفعل ما يشاء، ما دام لا يمس من حرية الآخرين. ومن الطبيعي أن تعترض هذا المفهومَ الجديد للحرية صعوباتٌ جمّة في التأقلم مع ما تعوّد عليه المسلم في عصور الانحطاط الحضاري والتحجّر الفكري من جبرية مطلقة، تمنعه من تحمّل مسؤوليته الفردية، لا سيما وأن الاعتبارات الجَمعية؛ أي مصالح المجموعة - سواء كانت القبيلة أو العشيرة أو الأمّة – كانت دوما مقدّمة على مصالح الفرد.

إن الحرية بمعناها الحديث قيمة جديدة في مجتمعاتنا ولم تتأصّل بعدُ في الثقافة السائدة وفي الممارسة العامة والخاصة

وفعلا، فإنّ التنشئة الاجتماعية كانت قائمة على تكريس ذوبان الفرد في المجموعة، فلا يحقّ له أن يشذّ عن الجماعة برأي أو سلوك، ولا أن يخرج عن طاعة أصحاب السلطة بأنواعها: هو صغير ملزَم بطاعة الأبوين، وهو كبير ملزَم بالخصوص بطاعة أولي الأمر في الشؤون السياسية، وعلماء الدين في الشؤون العقدية، لا حق له في التفرد بما يخالف النظام القائم ، فضلا عن أن المرأة كانت مُقصاة بالكلية من الفضاء العمومي، ومن التمتع بأدنى قدر من الحرية، وملزَمة بطاعة زوجها والذكور من أسرتها في كل صغيرة وكبيرة. هكذا كان المجتمع العربي الإسلامي التقليدي بطريركيا وهرَميا وتراتبيا بامتياز، ودَخلَ أفراده بمرور الزمن هذا النمط المجتمعي، حتى اكتسب صبغة البداهة في نفوسهم وعقولهم ، وصاروا ينظرون إلى كل خروج عن هذه البنية باعتباره خطرا عليهم ومهدّدا لطمأنينتهم.

من الطبيعي إذن، في نطاق تلك المنظومة، أن يخاف الإنسان العربي من الحرية، أوّلاً لأنه غير متعوّد عليها، والخوف من المجهول غير مستغرَب لدى مَن سُيّجت عقائده بقائمة من المحظورات حاضرة في كل المناسبات، وكانت المغامرة محفوفة في ذهنه من كل جانب بشتّى المخاطر، وثانيا لأن الحرية لا يمكن أن تمارَس إلا في نطاق المسؤولية، بينما كل شيء في محيطه يدعوه بإلحاح إلى تفويض أموره إلى من هو أجدر منه في ممارسة النفوذ، وأعلم منه بما يصلح له وبما يضرّه في شؤونه كلها. لكنّ التعميم على هذا الصعيد مُناف لِما يلاحَظ على سطح الأحداث من مواقف تسير في اتجاه المطالبة بالحرية، ولِما يعتمل في عمق المجتمعات العربية من تيارات لا صلة لها بسلّم القيم التقليدي.

إنّ ما يجدر التأكيد عليه في هذا المضمار، هو أن النظرة الماهوية إلى الإنسان العربي نظرة عنصرية وغير علمية، إذ لا يتميّز العربي عن الهندي أو الأوروبي أو غيرهما بخصائص ثابتة وقارة، لا تتغير بتغير الظروف والمعطيات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، علاوة على أننا نفتقر إلى الدراسات الميدانية الجدّية التي تسمح لنا بأن نعرف توجّهات أغلبية الأفراد في كل مجتمع من المجتمعات العربية المعاصرة، وأنّ كل المؤشّرات تدلّ بالعكس على أنّ أعدادا غفيرة من أولئك الأفراد يطمحون إلى التمتع بالحرية على غرار نظرائهم في المجتمعات التي تتوفر فيها تلك الحرية. ورغم ذلك، فلا بدّ من الانتباه إلى معوقات الحرية التي تعطي الانطباع بأن العرب يخافون منها.

لعلّ أوّل العوامل التي توحي بهذا الخوف، ما يُنشَر ويُذاع من أدبيات إسلاموية طاغية على الساحة الإعلامية. يكفي في هذا المجال أن نستعرض آلاف العناوين التي تملأ المكتبات التجارية والأكشاك في مختلف البلاد العربية، ومئات القنوات التلفزية عبر الأقمار الصناعية التي تروّج على مدار الساعة لخطاب مُغرق في

الرجعية والماضوية، مُعادٍ لمنظومة حقوق الإنسان برمّتها، مكرّس لقيم المجتمعات القروسطية المتّسمة كما رأينا، بالبنية الهرمية وبالتراتبية الاجتماعية، والتي كانت فيها النظرة الدونية إلى المرأة هي القاعدة، وما سواها استثناء. وقد يوحي هذا الحضور المكثّف للخطاب المناوئ للحرية والمقدّم لها على أنها مرادف التحلل الأخلاقي بأنّ الإنسان العربي يفكّر على شاكلة أصحاب ذلك الخطاب ويكفُر مثلهم بالحرية والمساواة. ولكنّ المظاهر في هذا المستوى خادعة، إذ لا يمثّل المتجاوبون مع الخطاب المغرق في المحافظة إلا أقلية في المجتمع وفئة هامشية لا يمكن أن يخلو منها أي نظام اجتماعي، بل من المؤكّد أنّ أولئك المدافعين باسم الإسلام عن القيم التقليدية، إنما يدافعون عن مصالح ذاتية مادية ومعنوية، وقد فقدوا جزءا وافرا من المصداقية التي كان يتحلّى بها الخطاب الديني لمّا كان منسجما مع أوضاع عصره، ومتناغما مع القيم السائدة فيه، سواء صدر عن ممثّلي المؤسسة الدينية الرسمية، أو عن معارضي الأنظمة القائمة، المزايدين على الإسلام.

إنّ هذا الخطاب المُغري لبعض الفئات الاجتماعية الهامشية، غير مستغرَب البتّة، لسببَيْن رئيسيّيْن على الأقل. هو غير مستغرب بدءا، نظرا إلى أن أصحابه لم يتلقّوا إلا ثقافة تقليدية متكلّسة، ركيزتها الحفظ والاجترار والتلقين، ولا مجال فيها لتفكير المرء بنفسه لا بغيره، وخلا تعلّمهم وتكوينهم في مختلف مراحل الدراسة، من الكتّاب إلى الجامعات التقليدية العريقة، على غرار الزيتونة والأزهر والقرويين، من الاطّلاع المباشر على المعرفة الحديثة في علوم الإنسان والمجتمع، وعلى مكتسباتها التي أحدثت ثورة حقيقية في تمثّل الإنسان للعالَم الطبيعي من حوله وللمجتمع الذي يعيش فيه والسُنن التي يخضع لها بصرف النظر عن إرادة أفراده. ولذلك، فعبثا تُحاول إن رمتَ أن تَجدَ فيه صدى للحقائق التاريخية والأنثروبولوجية والنفسانية واللسانية التي كشفت القناع عن عديد الأوهام التي كان الإنسان في القديم ضحيّة لها.

يأتي الخوف من الوقوع في الفوضى إذا عمّت الحرية على رأس مبررات الخوف من الحرية

وهو خطاب غير مستغرَب كذلك، لأنه يحظى بالتأييد المادي والمعنوي، المباشر وغير المباشر، من لدن الأنظمة السياسية العشائرية المستبدة التي تعمل جاهدة على ألا يؤمن رعاياها بالحرية، فيطالبوا بحقوق المواطنة التي تضمن لهم، إلى جانب الحرية، المساواةَ والعدلَ والحقَّ في المشاركة الفعلية لا الشكلية فحسب في تسيير الشأن العام، بما يترتب على تلك المشاركة من قضاء على امتيازات الحكّام اللامشروعة، وعلى تصرّفهم دون وجه حق في ثروات شعوبهم وبلدانهم يبذّرونها للمحافظة على كراسيهم وعروشهم، ولا يتحرجون من رهن مصائر شعوبهم لدى القوى الإمبريالية التي تحميهم، فيمنحونها الحق في إقامة قواعد عسكرية على أراضيهم، ويغدقون عليها الأموال الطائلة في شراء الأسلحة التي لا تصلح لمحاربة الأعداء، بل تمكّن فقط الصناعات الحربية الأجنبية من جني الأرباح الخيالية.

مِن هنا يتّضح التضامن العضوي بين أصحاب السلطة الدينية وأصحاب السلطة السياسية في جل البلدان العربية، يُضفي الطرف الأول المشروعية على الأنظمة المتخلفة، ويتمتع في المقابل بحماية الطرف الثاني وبعطائه السخي. فهل يصحّ والحالة هذه أن نتحدث عن خوف الإنسان العربي من الحرية، وكأنه عاهة ملتصقة به ولا يستطيع الفكاك منها، أم يجب علينا بدلا من ذلك أن نبحث في

أسباب ذلك الخوف متى وُجد حقيقة، ونعالج هذه الأسباب بما يقتضيه العلاج من جرأة وتبصّر؟

لا شك أنّ للخوف من الحرية في الحدود التي رسمناها مبرّرات جدّية، ينبغي أخذها مع ذلك بعين الاعتبار في كل تحليل لا يقف عند ظاهر الأمور، بل يسعى إلى كشف ما وراء الخطاب من رهانات، وإلى تعرية المسكوت عنه والكامن في اللاوعي، وهو رغم ذلك محدّد للسلوك بدرجات متفاوتة. ونحسب أن الخوف من الوقوع في الفوضى إذا عمّت الحرية يأتي على رأس مبررات الخوف من الحرية. ولنا في تجارب الأمم المختلفة عبر التاريخ ما يدعم هذا الترتيب. فلقد عاشت الشعوب التي شهدت ثورات حقيقية إثر تلك الثورات مباشرة، وقبل أن تستقر فيها الأوضاع، حالات من الفوضى استفاد منها المغامرون والجسورون والأقوياء عموما، وذهب ضحيتها الكثير من الضعفاء والأبرياء، ابتلوا في أرزاقهم، وأحيانا في نفوسهم. وعلى هذا الأساس، فإنه لا يحسن بنا أن نتّهم الخائفين من الحرية بالجبن أو بغيره من النعوت المشينة، ذلك أن سوء التمثّل للحرية هو المسؤول عن هذا الانحراف بها واعتبارها خروجا على القوانين وتملصا من قواعد العيش المشترك ومن احترام الآخر، مَهما بلغت درجة الاختلاف معه.

> هل العرب جديرون بالحياة عندما يكونون رازحين تحت أنظمة تعاملهم معاملة الحيوان؟

إنّ نظرة سريعة على الفوضى والحروب الأهلية المتفشية في بلدان عربية كانت تنعم بالاستقرار قبل ما سمّي بالربيع العربي، رغم انعدام الحرية فيها (العراق وسورية وليبيا واليمن بالخصوص)، لكفيلة بأن تفسّر الكفر بالحرية لدى بعض الفئات المتضررة من هذا الوضع، لأن الحرية أضحت بالفعل مرادفة للإبادة الجماعية، ولخراب البلدان التي كانت عامرة وهجرة سكانها الأبرياء، ولسيادة قانون الغاب دون شفقة أو رحمة. وبعبارة أخرى، فإنها صارت تعني المأساة بأتم معنى الكلمة ومبعثا لا للخوف فقط، بل كذلك للرعب والسخط والاشمئزاز.

لا يملك الملاحظ بإزاء هذا الوضع إلا تفهّم الشعور الذي ينتاب عامة الناس، ويجعلهم يتوجّسون خيفة من الحرية. لكن، هل إنّ الناس، والعرب على وجه الخصوص، جديرون بالحياة عندما يكونون رازحين تحت أنظمة تعاملهم معاملة الحيوان، كل همّه مقصور على الأكل والشرب والتناسل، في مجتمع استهلاكي يُعامَل فيه الإنسان على أنه بضاعة أو رقم لا يؤبَه بمشاعره ورغباته، لا يُطلب منه سوى الطاعة العمياء والتسبيح بحمد الحكّام صباح مساء؟ إن الأنظمة القائمة توفّر له الأمن والاستقرار، وتلك مزيتها الكبرى، وإن انعدم العدل وانتفت الحرية، ولكنه استقرار الموتى في المقابر لا استقرار الأحياء في تدافعهم. فالمشكل إذن هو في أنّ تلك الأنظمة، والثقافة التي تبثّها وترعاها، لم تهيّئ الشعوب للتوفيق بين الأمن والاستقرار من ناحية، والعدل والحرية من ناحية ثانية، وكأنّ هناك تضادا مطبقا بين هذَيْن وذَيْنك، والحال أن شعوبا متقدمة وَفّقت بين هذه المتطلبات بفضل الديمقراطية وسيادة القانون الوضعي، بدون تمييز بين المواطنين على أساس العقيدة أو الجنس أو الثروة أو غيرها من الاعتبارات.

صحيح أن النظام الاجتماعي كان يستند قبل عصر الحداثة إلى المبرّرات الدينية والغيبية خوفا من الوقوع في الفوضى الهدامة، ولكن البشرية اهتدت في الغرب منذ قرنين إلى إرساء النظام على أسس بشرية بحتة، ولم تقع رغم ذلك فريسة

الفوضى والعدمية. فإن كنّا ما نزال رازحين تحت طائلة الخوف من الحرية فلأننا متخلفون، ولا مناص لنا من الوعي بتخلفنا في هذا المضمار إن كنا نروم أن يكون لنا شأن في حلبة الصراع على المناعة والسؤدد، بل حتى الصراع على الوجود، في عالَم لا يرحم المتخلفين عن ركب الحضارة بمقتضياتها المادية والمعرفية والقيمية جميعها.

إنّ بلوغ هذه الغاية في آجال معقولة يقتضي لا محالة النضال في واجهات متعددة، اقتصادية وسياسية واجتماعية وعلمية وغيرها، إلا أنّ الواجهة الثقافية تحتلّ في تقديرنا المكانة الأولى، إذ لا يمكن أن ننتظر تعصير البنى التحتية وأنماط الإنتاج والقضاء على الحكم المطلق، وإنشاء هياكل البحث العلمي، وما إلى ذلك من العوامل المساعدة، للشروع في محاولة تغيير الذهنيات، وبثّ الوعي لدى أوسع الشرائح الاجتماعية. نعم، إنّ قوى الرجعية والظلامية لا تهدأ في جرّ مجتمعاتنا إلى مزيد التأخر والتشرذم، ولكنّ الطاقات العاملة على إخراج شعوبنا من الهوان والذل موجودة كذلك، وإن كانت غير منظّمة. ولئن كان هامش الحرية ضئيلا في بعض بلداننا، فإنه لحسن الحظ متوفر في بلدان أخرى، فالعرب جميعا ينتمون إلى ثقافة واحدة، وأيّ نجاح في تثبيت دعائم الحرية في أيّة رقعة، ولو صغيرة من الفضاء العربي، هو نجاح مُعدٍ، بالمعنى الإيجابي للعدوى، تقرأ له القوى المناوئة للتقدم ألف حساب.

نحن بكل تأكيد في ظرف مفصلي، فإما الانتصار على الفوضى - وما كانت يوما خلاقة كما يدّعي المنظّرون لها- وإرساء الحرية للجميع، وإما تأبيد التخلف

والتهميش والاستبداد والاستغلال والاستعباد والتمييز على أساس الجنس والدين. وإذ لقي بيت الشاعر الخالد

إذا الشعب يوما أراد الحياة فلا بد أن يستجيب القدر

وشعار الثورات العربية في بداياتها «الشعب يريد»، صدى في نفوس الملايين من العرب، فذلك دليل لا يخطئ على أن التوق إلى الحرية ليس شعارا عابرا، بل هو معبّر عما يعتمل في أعماق العرب من تطلّع إلى الحرية ومن طموح إلى تحقيقها على أرض الواقع، رغم تشكيك المشكّكين، ورغم كل العوائق الموضوعية التي قد تؤخّر ساعة الحسم، ولكنها لا تستطيع أن تقتلع البذرة الطيبة من جذورها، لأنها قد سُقيت بدماء الشهداء وتضحيات المؤمنين بأن الإنسان العربي جدير بالحرية وبالكرامة وبالعدل.

قد تكون بعض المآسي التي يعيشها العرب في الظرف الراهن مثبطة للعزائم ومدعاة إلى التشاؤم بمستقبل الحرية، إلا أنّ ما يدعو بالعكس إلى التفاؤل هو أنّ الحرية لم تُنل يوما بدون صعوبات، وأنها إنما تُفتكّ افتكاكا، وكل شبر من الأرض العربية ينعم بالحرية، وكل قدْر من ضمائر الشعوب يحرَّر، قبل أن يتجسّد تحرّره في الممارسة، يمهِّد لمزيد التحرّر ولمزيد الانتصار على العبودية. ذاك هو اتجاه التاريخ، وإن كان كما هي القاعدة محفوفا بالمنعرجات والنكسات.



المؤتمر السنوي الثالث 2015

" الديـــن والشرعيّــة والعنــف "

عمّان - الأردن

4 - 5 سبتمبر 2015

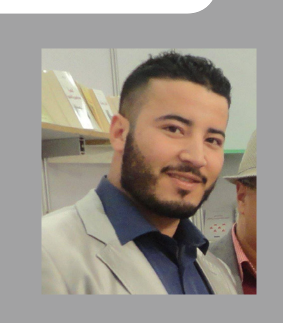
لمن يرغب حضور المؤتمر يرجى زيارة الموقع الألكتروني الخاص بالمؤتمر

http://mominoun.com/seminaire/blog_single.php

ملاحظة:

- يتحمل المشارك نفقات تذكرة السفر والتأشيرة، والمواصلات، والفندق، مع الاستفادة من وجبات الغذاء أثناء المؤتمر.
- تتكفل المؤسسة بإرسال دعوة رسمية لاحتياجات التأشيرة إن لزم الأمر.

للاستفسار والحصول على المزيد من المعلومات، يرجى التواصل على العنوان الإلكتروني التالي: *annualconfrence@mominoun.com*



بقلم: المهدي مستقيم
باحث مغربي متخصص في الفلسفة وعلم الاجتماع

كيف تلتهم البدولوجيا حرية الإنسان العربي؟

أدى التعايش بين التراث، والحداثة والتحديث والبداوة والحضارة إلى إنتاج بنى مركبة متناقضة تصل وتفصل الماضي عن الحاضر، وتعمل على إنجاب ثقافة بدوية انطوائية تعمد إلى التتريث (تجديد التراث)، وإخضاع المتعدد للواحد الأوحد مقابل تحقيق الرعاية والحماية. ولأن الإنسان العربي لازال يعيش ضمن هذه البنيات الراكدة والآسنة، التقليدية من حيث العمق والمتطورة من حيث السطح، فإن تعريف البدولوجيا أوالإديولوجيا البدوية على أنها نوع من الثقافة الشاملة السائدة في العالم العربي، والتي تربط عرب البوادي والحواضر بماضيهم وتراثهم الاعتقادي، يتطلب الحفر في ألياتها بغية التعرف على عوائق الحرية وعما يمكن عمله من أجل إنسان عربي أكثر علماً وعلمانية.

من الواضح أن الإنسان العربي لا زال يرزح تحت نير التشظي والانقسام بين ذاتين: ذات مواطنين، وذات رعايا، وهذا راجع لكونه لا زال يعيش ضمن بنيات راكدة آسنة تقليدية متهالكة من حيث العمق، وحديثة متطورة من حيث السطح. إن هذا الانقسام والتشظي ما برح يعم كل مكونات المجتمعات العربية المعاصرة التي تهمش الثقافة العلمية، وتفتح المجال أمام الثقافات البدوية التي تعتمد العصبيات والمذهبيات وأساطيرها، والسحر وتقنياته، وتطمس أدنى بوادر الانتقال التطوري من ثقافة تقوم على تضامن تكراري انطوائي إلى أخرى تقوم على تضامن إبداعي انفتاحي.

إن هذا التعايش بين التراث والحداثة، التريث RETRADITIONALISATION والتحديث، البداوة والحضارة، أدى إلى إنتاج بنى مركبة متناقضة تصل وتفصل الماضي عن الحاضر، وتعمل على إنجاب ثقافة بدوية انطوائية تعمد إلى التريث (تجديد التراث) وإخضاع المتعدد للواحد الأوحد مقابل تحقيق الرعاية والحماية، وتجنب النبذ والاستبعاد والإقصاء. وبالتالي سرعان ما تتحول هذه البنيات إلى معتقلات ذاتية يرتضيها الفرد لنفسه حفاظا على أمنه ومنبع رزقه. ومن تمة فإن العدو اللدود الذي تعمل محركات هذه البنيات جاهدة من أجل محاربته هو روح الانطلاق والحرية، إذ تعتبرهما زيغا عن الثوابت والأصول.

ماهي البدولوجيا؟

تحيل البدولوجيا أو الأيديولوجيا البدوية على نوع من الثقافة الشاملة السائدة في العالم العربي تربط عرب البوادي والحواضر بماضيهم وتراثهم الاعتقادي وتبعدهم عن مستقبل جديد يتجاوز بداوتهم وتفككهم. لا يمكن لهذا النوع من الثقافة أن ينتج لنا سوى حكما بدوقراطيا يبدد ولا يوحد، أي نوع من الحكم يقوم على

عقلية بدوية، زراعية، رعوية متخلفة، تراثية بدائية تشكل جداراً أيديولوجيا متينا أساسه تعيين الواحد على بنى المتعدد القبلي، وتغليب التريث الثقافي الشفهي وغير الوظيفي على التحديث المعرفي العلمي والتقني ومحاربة روح التطلع والإبداع باستثمار فقهاء التزمت.[١]

تعمل البدولوجيا على الحكم بوهم يطغى فيه التكرار على التعليم والابتكار، ويطغى فيه التريث على التحديث والترهيب على الترغيب، مما ينتج لدى الإنسان العربي نوعاً من القلق، التراخي، الاستسلام، الاكتئاب، الانهزامية، الاتكالية، العدوانية، الغيظ، التطرف، التصلب. وقد وقف الدكتور «خليل أحمد خليل»[٢] على الميكانيزمات المحركة لعمل البدولوجيا وركزها في ما يلي:

• التأثير المزدوج لرجال السياسة والدين (التسييس بالتوهيم الديني) في تضليل الجماهير وتخديرها بأوهام وأحاديث موروثة أو ملفقة، للاستحواذ على الحكم بقوة العنف الرمزي، وعمليا بقوة العنف المنظور (الأمن، الجيش، الإدارة) والمستور (المال، الإفساد، السمسرة) والعنف المقدس (عنف الحاكمين) والمدنس (قتل المحكومين وهدر طاقاتهم).

• مخاطبة الجماهير العربية كما لو كانت قبائل بدوية؛ أية جماعات متفاوتة بحكم تريث بداواتها حتى داخل المدن الكبرى، مع استبعاد العلم والتعليم العامين، لإدامة التخلف النفسي والاجتماعي، ولإبطاء درجات نمو الذكاء الجماعي، وإبقاء أبواب الهجرة الجماهيرية مفتوحة من الريف إلى المدينة.

• إنتاج زعماء إقطاعيين استبداديين بدلا من قادة اجتماعيين (رجال علم ودولة).

• الاستقرار الشكلي، الأمني المحض للأنظمة الضاغطة، عبر تمكين الحاكمين من مزاولة حكمهم «مدى الحياة» على محكومين مضغوطين سياسيا، ثقافيا، ونفسيا، سواء من الأنظمة الملكية أو الجمهورية. إنه استقرار شكلي بقدرما هو ناجم عن استمرار الحكم وانحرام المحكوم بمعزل عن إمكانيات تداول السلطة أو حتى المشاركة في إنتاجها، وكأن الاستقرار السياسي مشروط بحكم الواحد المستوهم للمتعدد المستعلم وحتى المتعلم، في تطبيق مقلوب لمطلب «لا حكم إلا الله»، وكأنما الحكومة بين الناس أمر إلهي، قدر واجب لا خيار ولا رأي.

تشكل الدولة على مثال القبيلة

يصعب علينا فهم الأوضاع السياسية في البلدان العربية دون الرجوع إلى الذهنية القبلية، ويكفي أن مفكرا كبيرا كابن خلدون قد تنبه، منذ وقت مضى، إلى أهمية المزاوجة بين العصبية القبلية وبين العصبية الدينية في تشييد الأسس التي تقوم عليها الدولة، وتقوي استمرار وجودها وقوتها أو انهيارها، وفي زمننا الراهن لا زالت أنظمة الحكم العربية تضمن استمرارها باللجوء إلى العصبيات القبلية، حيث نجد في كثير من البلدان العربية استمرار العلاقة العضوية بين النظام الاجتماعي والسياسي وبين القبيلة؛ أي إن الدول العربية لا زالت تتخذ من البدولوجيا مصدرا لإضفاء

١ـ خليل أحمد خليل، لماذا يخاف العرب الحداثة؟ بحث في البدوقراطية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١١، ص ص ٤٧-٤٨

٢ـ المرجع نفسه، ص ص ١٤٠-١٤١



المشروعية على حكمها الجائر، حيث نجد الحاكم في الدول العربية يسود ويملي ويوجه ويلزم المحكومين بقراراته وبكيفية تنفيذها، يعاقب ويسامح في كل المجالات من الدين مرورا بالأخلاق وصولا إلى الاقتصاد والهندسة ومكانة العلوم وكرة القدم والروحانيات. يحيط بهذا الحاكم طائفة من المقربين ترفض الظهور إلا لرجل واحد يكون أقرب المقربين من الحاكم، وعادة ما يكون هذا الرجل وزيرا حازما أو مستشارا داهية، وهذا ما دفعنا إلى القول بأن العلاقة بالسلطة في الدول العربية تجد جذورها في القديم.[٣]

تعمل البدولوجيا على الحكم بوهم يطغى فيه التكرار على التعليم والابتكار، ويطغى فيه التتريث على التحديث والترهيب على الترغيب

صحيح أن هذه الدول تعرف تكنولوجيا متقدمة في نظم المعلومات والتعامل، وتشهد هياكل تنظيمية اقتصادية ومجتمعية (نوادي ثقافية، جمعيات، أحزاب ونقابات مهنية...) توحي بالتحديث، لكن كل هذه التنظيمات والهياكل تبقى جوفاء عمياء إذا لم ينعشها أفراد. وهؤلاء الأفراد قادة وأتباع، كيف يفكرون، كيف يتصرفون، كيف يتخاطبون؟ إذا كانوا قد نشأوا في أحضان ثقافة القبيلة، وإذا كانت تربية القبيلة هي كل ثقافة الأمر، مجسدة في سلوكها وكلامها ونصائحها، ألا يؤدي ذلك إلى تحويل فرع الحزب والنقابة والجمعية وسائر التنظيمات الحديثة في المدينة إلى قبيلة مصغرة تنتج ثقافة الخضوع والانقياد والنية والتوسل؟[٤]

٣ـ عبد الله حمودي، الرهان الثقافي وهم القطيعة، إعداد وتقديم محمد زرنين، دار توبقال للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ٢٠١١، ص ١٧٤
٤ـ عبد الله العروي، من ديوان السياسة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية ٢٠١٠، ص ص ٢٩-٣٠

على الرغم من أن القائمين على الحكم في هذه الدول لا يبرحون ينادون بحكم المؤسسات وحكم القانون ونظم الإدارة الحديثة إلا أنهم يتصرفون وفق منطق بدولوجي، فلا تخلو أية إدارة عربية من هياكل تنظيمية رسمية تنبع من الأسس العلمية والقانونية إلا أن القوى المحركة لها لا زالت تنبع من الهياكل البدوية التقليدية القائمة على العائلة والطائفة والعشيرة.

لقد أضحى معمر القذافي الذي حكم ليبيا زهاء إحدى وأربعين سنة مثالا واضحا عن هذا الترابط العضوي بين الدولة والقبيلة الذي يختزل الواحد في المتعدد، واحد خيل إلى محكوميه أنه الرجل المنشود طالما أن القبائل العربية تنتج شيوخها لا دولها، وتبحث عن رجلها لا عن حكومتها الحديثة، حيث صورة الرجل المنشود تطغى عندها على مطلب الدولة ورجالاتها، مما أتاح للقدافي قلب دولة الملك إلى جمهورية سماها «جماهيرية»؛ أي لا دولة بالمعنى الدقيق المضاد لمفهوم الدولة، أو بمعنى ديمقراطية القبائل، حيث تكون القبيلة هي الحزب والسلطة والشعب معا. وتكون كلها مختصرة في شخص «ولد الخيمة»، الشرط الأساسي لدوام سلطته كما في قول محكوميه «معمر يا ولد الخيمة...أنت القايد ديما ديما».[٥]

من البدولوجيا إلى البدوقراطية

تحتل التقاليد مكانة مهمة في الدراسات التي تهم المنظومة السياسية العربية المعاصرة، حيث تظهر كمعيار من الضروري الاعتماد عليه بالنسبة إلى الشخص الذي يبحث عن الوصول لفهم المحرك التاريخي للفشل السياسي، وتفسير سلوك المنظومة السياسية العربية. من بين هؤلاء نجد «جون واتيربوري» الذي عمل على تفسير سلوك النخبة السياسية بالمغرب في علاقتها بإرث مزدوج «القبيلة» و«المخزن». فحسب «واتيربوري»، فإن ممثلي النخبة السياسية المغربية يتصرفون وفق طريقة تتوافق مع المعايير والقيم التقليدية البدوية خارجة عن إرادة ووعي الفاعلين السياسيين.

كما أكد أن التجارب التي طبقها مجموعة من الباحثين لدراسة القبيلة في الشرق الأوسط، يمكن أن تساعدنا في فهم ردود الأفعال الاجتماعية والسياسية التي تخص المنظومة السياسية المغربية، حيث ظهر تشابه واضح بين الجمود الداخلي الذي يخص القبيلة في الشرق الأوسط، وبين الجمود الذي يميز المنظومة السياسية المغربية.[٦]

فالرجوع إلى النظام التقليدي حسب «واتيربوري» هو شيء ضروري، ولا يمكن تفاديه الشيء الذي دفعه إلى تخصيص فصل من كتابه «أمير المؤمنين»[٧] للسياق الاجتماعي، والذي يعرض فيه الخصائص المشتركة بين النظام الانقسامي القبلي والنخبة السياسية المغربية.

إن الدول العربية لا زالت تتخذ من البدولوجيا مصدرا لإضفاء المشروعية على حكمها الجائر

٥ـ خليل أحمد خليل، لماذا يخاف العرب الحداثة؟ بحث في البدوقراطية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١١، ص ص ٤٥-٤٦

٦- Hassan rachik, Le fantôme de la tribu: politique et tradition. Prologues. revue maghrébine du livre trimestrielle ٢٩/٣٠- printemps ٢٠٠٤ page ٥٩

٧- جون واتربوري، أمير المؤمنين، الملكية والنخبة السياسية المغربية، ترجمة عبد الغني أبو العزم، عبد الأحد السبتي، عبد اللطيف الفلق- مؤسسة الغني للنشر، الرباط، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤

هــذا المعطــى الــذي أكــد عليــه واتيربــوري يعــترض أي باحــث يســعى إلى دراســة النخبــة السياســية المغربيــة بشــكل خــاص والعربيــة بشــكل عــام، إذ يجــد نفســه مرغمــا عــلى تخصيــص جــزء مهــم مــن دراســته لفهــم البنيــات القبليــة، وبالتــالي الانتقــال مــن دراســة النخــب السياســية إلى دراســة البدوقراطيــة.

للأحــزاب المغربيــة بنيــة شــبيهة ببنيــة القبيلــة ذات الثقافــة العرفيــة (دســتور القبيلــة)، وتوظــف هــذه البنيــة مــن قبــل القبيلــة كمــا توظــف مــن قبــل الأحــزاب بغيــة إرســاء أمريــن أساســيين: تعيــن الهويــة المحليــة الــتي تميــز تشــكيلا قبليــا عــن آخــر، وإنتــاج نمــط مــن التحكيــم (الحكــم أو الحكومــة) يرأســه شــيخ القبيلــة ويدبــره مــدى حياتــه، وغالبــا مــا يورثــه لأحــد مــن أبنائــه (الابــن البكــر). هــذا الإيــلاف القبــلي للنخبــة السياســية لا ينتــج ثقافــة سياســية بالمعنــى الحديــث بقدرمــا ينتــج حكمــا حصريــا أو حــاصرا ينفــي التعــدد والمشــاركة في ســلطة القــرار، طالمــا أن هــذه الســلطة تقــوم عــلى مؤسســة العائلــة المشــيدة عــلى ثقافــة الحاكــم الواحــد، وبالتــالي ثقافــة اللاثقافــة وحــزب اللاهويــة.

وفي حال سعى المتعدد إلى إنتاج ثقافة وهوية خارج مرجعية الواحد القبلي يقابل بالاضطهاد والرفض والتهميش، على غرار الأجنبي الغريب عن القبيلة التي يحكمها ويملكها الواحد.

عموماً، يمكننا تلخيص القواسم المشتركة بين النخب السياسية المغربية والنظام القبلي البدوي في ما يلي:

تحتل التقاليد مكانة مهمة في الدراسات التي تهم المنظومة السياسية العربية المعاصرة

* آلية الانشطار والاندماج كمبدأين ضروريين للحفاظ على التوازن السياسي.

* مفهوم الهوية المرتبط بالوضعية، فالفرد لا يتحدد إلا بالنسبة لوضعية معينة، أو فئة معينة. وبما أن الوضعيات تتغير باستمرار، فإن الهوية تتغير بدورها، حيث «تنشأ داخل الأنساق الانقسامية (في أغلب الأحيان) تكتلات وتحالفات تابعة لترتيب الجماعات السلالية المنحدرة من الجد الواحد. ويمكن للفرد الواحد أن يوجد داخل شبكة من التحالفات المتشابكة والمتعارضة في ما بينها؛ حيث تمارس عليه تأثيرات متناقضة إلى درجة أنها قد تؤدي به إلى الشلل التام. لنأخذ مثلا، فردا ينتمي إلى قبيلة مغربية، نجده ينتمي إلى فئة ذات نسب، لها منافسة مع أنساب أخرى. لكنه ينتمي في الوقت نفسه وعشيرته إلى لف يسعى إلى استقطاب الصراعات على مستوى المنطقة، ولا يمنع هذا من أن تكون العشائر المتحالفة داخل اللف متصارعة في مستوى السلالات. أضف إلى ذلك، أن الفرد نفسه يمكن أن يشارك في أحلاف محلية ضيقة تهتم بالإشراف على حقوق الري وتوزيع الماء إلخ...وتتداخل مع العلاقات السلالية والانتماء إلى اللف».

* ينحدر مفهوم الصداقة من المفهوم السابق، حيث يمكن للشخص أن يكون عدوا أو صديقا حسب الظروف. وبما أن هذه الأخيرة دائمة التحول، فإن مشاعر الصداقة والعداوة تميل إلى السطحية والصفة التعاقدية. فـ«في الوقت الذي تحافظ فيه الأنساق الانقسامية على الوضع القائم، تتميز الوحدات المكونة لها، بحركة دائمة من الابتعاد والانجذاب، كأنها جزيئات تلتحم بجاذبية احتكاكها. وتصبح التحالفات عديمة الاستقرار على العموم، ويسودها نوع من النسبية الأخلاقية، لأن حلفاء اليوم قد يصبحون أعداء الغد، لأن الأعداء الألداء هم قلائل كما بالنسبة إلى من هم أصدقاء مدى الحياة».

* وبسبب عدم استقرار الأوضاع وحركية الفاعلين، فإن رجل السياسة مطالب بالاستعداد لكل الاحتمالات، ومعناه أن يتكهن بمن سيكون صديقا أو عدوا في كل الحالات الممكنة. فلا يجوز إذن، أن تمنح الثقة لفرد واحد، أو فصيل واحد أو قضية واحدة، لأن ذلك قد يتسبب في كارثة حقيقية، بل الأضمن أن يعدد رجل السياسة تحالفاته، حيث «يسعى كل واحد إلى مضاعفة تحالفاته، بدءا ربما بقرابته لتأمين دفاعه، وتأمين أكثر ما يمكن من إمكانيات التدخل (أو عدم التدخل على السواء). وليس من الضروري أن يكون هنالك هدف مباشر من وراء هذه التحالفات، بل هي بمثابة استثمارات على المدى البعيد، تستوجب اللعب على كل الواجهات لمواجهة كل الاحتمالات. يملي هذا النهج الحذر والتحفظ الذي يستلهم في الواقع كل أنواع النشاط الاجتماعي والسياسي، شعور حاد بنسبية كل انتصار، ونسبية كل صداقة أو عداوة معا».

* وتـؤدي المبـادرة وطريقـة المخاطـرة والجـرأة إلى العزلـة بمجـرد أن يطـرأ تحـول عـلى الأوضاع القائمـة. لذلـك فمـن الأفضـل ألا يغامـر الفـرد أو يتحالـف مـع ذوي الجـرأة. وتغدو المنـاورات الدفاعيـة، والتكتيـكات، الأسـاليب الوحيـدة الـتي بالإمـكان أن توصـف بالتعقـل.

* «تتعـدد الوسـائل للعثـور عـلى الحلفـاء وتأمـين وفائهـم، غـير أن الديـون الماليـة أو المعنويـة تظـل في نهايـة الأمـر مـن أنجـع السـبل لتوطيـد شـبكات الأحـلاف ذلـك أن المديـن، يكـون مرغمـا عـلى التحالـف مـع دائنـه، ولا يمكنـه أن يصبـح عـدوا لـه بسـهولة. تعتـبر علاقـات الالـتزام معقـدة ومتعـددة الأشـكال في المغـرب وكل مغـربي يلتزم بمسـاعدة أعضـاء عائلتـه وأقربائـه والاعـتراف بالجميـل لـكل مـن أحسـن إليـه ومـن الصعـب جـدا عـلى الأجنـبي أن يـدرك ألغـاز كل القواعـد الضمنيـة الـتي تحـدد درجـة الـتزام كل فـرد ومـا يسـتحقه مـن جـزاء عنـد تجـاوزه قواعـد اللعبـة، وغالبـا مـا يـبرر المغـربي سـلوكه بقولـه: لـم أسـتطع القيـام بكـذا، لأن فلانـاً عـم زوجـتي أو لأنـه توسـط لي للحصـول عـلى منحـة لابـني».[٨]

من أجل إنسان عربي أكثر علما وعلمانية

لا سـبيل أمـام الإنسـان العـربي مـن أجـل تخطـي هـذه المحنـة سـوى تبـني مؤسسـة العقـل ومؤسسـة العلـم، حـتى يجـد نفسـه أمـام فرصـة حقيقيـة لتنويـر ذاتـه بوعيـه ولإنتــاج علمانيتــه وحداثتــه، وإلا ســيظل لصيقــا بمؤسســة البــداوة ومؤسســة إفتــاء الأحاديـث، ومـا ينجـر عنهـا مـن اسـتغلاق سـياسي يسـتبدل المتعـدد بالواحـد الأوحـد.

معيـار الحداثـة السياسـية إذن، هـو الانتقـال مـن حـزب القبيلـة إلى حـزب العلمانيـة التعدديـة، ونقصـد بالعلمانيـة هنـا إحـداث قطيعـة كاملـة مـع تلـك الأشـكال البدويـة التقليديــة للتربيــة المتوارثــة عــن المــاضي، ولا نقصــد تلــك العقيــدة الوهميــة الــتي دفعــت الشــيوعية ثمنــا غاليــا لاعتناقهــا في فــترة تاريخيــة معينــة والمتمثلــة في «مجتمــع كلي الإلحــاد»، نقصــد بحــزب العلمانيــة التعدديــة أيضــا ذلــك الكيــان المتــشرب لقيــم أثينــا اليونــان، حيــث قامــت أول ديمقراطيــة معروفــة في الغــرب، ومنعــت تجديــد ولايــة الحاكــم الأكــثر شــعبية لــدى الجماهــير، رغــم تفانيــه في خدمتهــا حــتى لا يصــاب بمــرض جــوع التسـلط، وذلـك بفتـح المجـال لعقلانيـة عمليـة تنسـف الديكـورات والكليشـيهات السياسـية السـطحية وتطـور البنيـة الحزبيــة ذات البنــاء القبــلي والشــكل الحضــاري، وذلــك انطلاقــا مــن مــدارس وجامعــات تفصــل الموهــوم عــن المعلــوم والبــداوات الحزبيــة عــن الحضــارات الحزبيــة بــلا تدخــلات فقهيــة متحجــرة ولا منــاورات تضليليــة.

يقتضي تحرير الإنسان العربي من بنى الاستبداد والهدر الكياني إذن، قيام ثورة على صعيد الفكر الإنساني

يقتــضي تحريــر الإنســان العــربي مــن بــنى الاســتبداد والهــدر الكيــاني إذن، قيــام ثــورة عــلى صعيــد الفكــر الإنســاني، ثــورة تسـعى إلى إطـلاق طاقـات الإنسـان الحيـة واسـتثمار قدراتـه، ومـن أجـل ذلـك لا بـد مـن تحريـر المبـادرة والإرادة الإنسـانية مـن كل قيـود التـوارث الأسـن القائـم عـلى المرجعيـات الغيبيـة والحـق الإلهـي.[٩]

٨ جون واتربوري، أمير المؤمنين، الملكية والنخبة السياسية المغربية، ترجمة عبد الغني أبو العزم، عبد الأحد السبتي، عبد اللطيف الفلق- مؤسسة الغني للنشر، الرباط. الطبعة الأولى ٢٠٠٤، ص ص١١٥-١١٨

٩- مصطفى صفوان: لماذا العرب ليسوا أحراراً، ترجمة مصطفى حجازي، الطبعة الأولى، ٢٠١٢، دار الساقي للطباعة والنشر بيروت، ص ٢٣





بقلم: رياض حمَّادي
كاتب وناقد يمني



الحرية والعبودية في القرآن

من المفاهيم التبريرية التي ساعدت على تسويغ العبودية، المفهوم الأرسطي القائل بوجود «خدم وعبيد بالفطرة». مفهوم التسخير الأرسطي هذا وجد له ترجمة دينية لتسويغ العنف والحروب والعبودية. في هذا النوع من التسويغ، لا يغدو فعل الشر قابلاً للمساءلة بقدر ما يهم المؤمن مصدر الإباحة الإلهي. لنلاحظ في هذا السياق، كيف أن أغلب النباتيين (vegetarians) ينحدرون من عقليات غير دينية؛ ذلك أنهم نظروا إلى الفعل بذاته متجاوزين مصدر إباحته الديني.



كان القرآن يعتبر الحرية قيمة إنسانية مهمة، فلماذا لم يتضمن آية أو آيات صريحة لتحرير العبيد؟ وهل كان من المتوقع أن تفضي آيات عتق الرقاب إلى تحرير العبيد؟ سيحاول هذا المقال الإجابة عن هذين السؤالين، وسيطرح في سياق الرد المزيد من الأسئلة.

ينقسم رأي رجال الدين في موقفهم من العبودية إلى قسمين:

قسم يقر صراحة بأن القرآن لم يحرم ملك اليمين والتسري وتجارة العبيد.

وقسم يقر بخلو القرآن من آية صريحة تحدد موقفه من العبودية والحرية، لكنه مهَّد للتخلص من العبودية عن طريق آيات عتق الرقاب. ويدَّعون أنه لم يكن بالإمكان نزول نص قطعي لتحرير العبيد بسبب الضرورة الاقتصادية. ولا خلاف في أن للواقع إكراهاته في تفصيل النص القرآني. نختلف معهم في قولهم بأن العبيد كانوا آلة الاقتصاد، وأن تحريرهم دفعة واحدة سيؤدي إلى كارثة اقتصادية تطيح بالاقتصاد المكي. ليس لأن الله ينظر للمسألة الاقتصادية بعين الاعتبار على حساب قيمة أعلى هي قيمة الحرية فقط، بل لأسباب أخرى سنستعرضها في سياق المقال.

الغريب في هذا التبرير، أن الفقهاء يخالفون قاعدتهم الفقهية التي تفصل النصوص التشريعية عن الواقع، وتجعلها معلقة في سماء الله المطلقة وتفرضها على كل زمان ومكان. وقولهم بالناسخ والمنسوخ دليل على ذلك. فاعتمادهم الآية الناسخة يتم باعتبارها، حكماً مقدساً أنزله الله بمعزل عن علاقتها بالواقع الجديد. ولو أنهم أخذوا بعين الاعتبار أن حكم الناسخ والمنسوخ يدور حول واقعة واحدة، لأدركوا أن القرآن يخاطب الواقع (المتغير) لا الواقعة (الثابتة). والهدف من استبدال حكم بآخر هو تأسيس منهج لاستنباط الأحكام مشروط بأولوية الواقع على الحكم في معادلة تقوم على أن الواقع المتغير يستوجب حكماً جديداً. فالقرآن لا يفرض حلولاً وإنما يقترح منهجاً لاستنباط الحلول. واعتماد آخر حكم - بحجة أنه ناسخ لما قبله - يُعد تخريباً لهذا المنهج وتجميداً للماضي.

في مسألة موقف القرآن من العبودية، يخالفون قاعدتهم الأثيرة، ويجعلون الواقع هو المرجعية التشريعية لله. وعليه، لم ينزل الله آية لتحرير العبيد لأن الواقع (الاقتصادي) لم يكن يسمح بذلك. فتصبح وظيفة القرآن ليست تغيير الواقع، وإنما انتظار تغيره، عملاً بقوله: {إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ}الرعد١١. وكثيراً ما يتم الاستشهاد بهذه الآية كدليل على أن التغيير يبدأ من الإنسان، وهو فعلاً كذلك، إذا ما احتكمنا لاجتهاد الإنسان، أو لمنهجية استنباط الأحكام من خلال جدال القرآن مع الواقع. والحقيقة أن ما ورد في آية الرعد هو جزء من آية معزولة عن سياقها الذي يتحدث عن أن «الله سبحانه وتعالى لا يغيِّر نعمة أنعمها على قوم إلا إذا غيَّروا ما أمرهم به فعصوه» (التفسير الميسر). وما بعدها يبين أن سياق الآية يدور حول نعم الله التي يمكن أن تتحول إلى نقم في حال عصيانه. لكنه يستطرد، ليؤكد أنه لا يريد بهم السوء {وَإِذَا أَرَادَ اللّهُ بِقَوْمٍ سُوءاً فَلاَ مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِ مِن وَالٍ}الرعد١٣. وجاءت آية أخرى لتدعم ما سبق {ذَلِكَ بِأَنَّ اللّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ وَأَنَّ اللّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ}الأنفال٥٣.

إذا كان القرآن يعتبر الحرية قيمة إنسانية مهمة، فلماذا لم يتضمن آية أو آيات صريحة لتحرير العبيد؟

ليس صحيحاً أن تحرير العبيد بآية صريحة كان سيؤدي لأزمة أو مشكلة اقتصادية؛ لأن الاقتصاد في مكة وشبه الجزيرة العربية الصحراوي لم يكن اقتصاداً زراعياً، وكان يقوم على التجارة والغزو. ولهذا لم يكن العبيد يشكلون أهمية كبيرة للاقتصاد، وحتى لو أن الوضع كذلك؛ فقد كان بالإمكان تحرير العبيد وإبقاؤهم عمالاً بالأجر، ولم يكن الأجر ولا مقداره ليؤرق العبد، وإنما معاملته كسلعة يباع ويشترى.

ويقولون، إن من شأن آيات عتق رقاب العبيد حل مشكلة العبودية جذرياً،



فهل هذا صحيح؟

علينا أن نسأل قبلها: هل اعتبر الإسلام العبودية مشكلة أخلاقية تنتظر حلاً إنسانياً؟ وهل نظر إلى الحرية كقيمة عليا؟

لم ترد كلمة حرية ولا أحرار في القرآن مطلقاً. وردت كلمة حُر مرة واحدة في سياق المقارنة مع العبد:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاء إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾البقرة١٧٨.

ليس صحيحاً أن تحرير العبيد بآية صريحة كان سيؤدي لأزمة أو مشكلة اقتصادية؛ لأن الاقتصاد في مكة وشبه الجزيرة العربية الصحراوي لم يكن اقتصاداً زراعياً

وجاء في تفسير الجلالين: «فُرض عليكم القصاص - المماثلة - في القتل وصفاً وفعلاً (الحُرُّ) يقتل (بالحر) ولا يقتل بالعبد. والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى. وبينت السنة أن الذكر يُقتل بها، ولا مماثلة في الدين فلا يُقتَل مسلمٌ ولو عبدا بكافر ولو حرا».

معلوم أن سورة البقرة مدنية، وفي طول مدة الوحي في مكة والمدينة دليل على أن القرآن لم يكن يعتبر العبودية مشكلة، وإلا لكان أنزل خلال هذه المدة الطويلة

آيـة أو آيـات متدرجـة لتحريـر العبيـد. وكمـا هـو واضـح في الآيـة، فـإن القـرآن جعـل للأحـرار قيمـة أعلـى مـن العبيـد. والآيـة واضحـة في تقسـيمها للنـاس إلى ثلاثـة أقسـام: أحـرار وعبيـد وإنـاث. ولهـذا التقسـيم دلالـة تشـير إلى عـدم المسـاواة. فليسـت حيـاة الحـر كحيـاة العبـد ولا الذكـر كالأنـثى. وللقصـاص ضوابـط بموجـب صفـة المـرء: حـر أو عبـد، ذكـر أو أنـثى، مؤمـن أو كافـر. فالحـر لا يُقتـل إن قتـل عبـداً، ومـن البديهـي في ظـل هـذه التراتبيـة أن يُقتـل العبـد إذا قتـل حـراً. التعديـل الوحيـد بـين الذكـر والأنـثى أتـت بـه السـنة كمـا ورد في تفسـير الجلالـين أعـلاه. والمفارقـة أن هـذه الآيـة والآيـة الـتي تليهـا تحثـان علـى القصـاص وتقرنـه بالحيـاة الـتي سيسـود ضدهـا –المـوت- إن لـم ينفـذ. {وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاْ أُولِيْ الأَلْبَابِ}البقرة١٧٩. لـم يقـل ولكـم في الحريـة حيـاة يـا أولي الألبـاب.

ووردت كلمـة تحريـر في القـرآن ثـلاث مـرات، ليـس مـن بينهـا واحـدة تعتـبر العبوديـة مشـكلة إنسـانية ينبغـي حلهـا كموقـف أخـلاقي. لنسـتعرض أولاً آيـات عتـق الرقـاب، وهـي ثلاثـة آيـات وردت في مسـألتين همـا: القتـل الخطـأ واللغـو في الأيمـان.

القتل الخطأ

في مسـألة القتـل الخطـأ أتى القـرآن بحـل، ليكـون كفـارة لذنـب القاتـل المؤمـن وتطهـيراً لنفسـه وتحريـره مـن تأنيـب الضمـير. فكانـت الآيـة:

{وَمَـا كَانَ لِمُؤْمِـنٍ أَن يَقْتُـلَ مُؤْمِنـاً إِلاَّ خَطَئـاً وَمَـن قَتَـلَ مُؤْمِنـاً خَطَئـاً فَتَحْرِيـرُ رَقَبَـةٍ مُّؤْمِنَـةٍ وَدِيَـةٌ مُّسَـلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِـهِ إِلاَّ أَن يَصَّدَّقُـواْ فَـإِن كَانَ مِـن قَـوْمٍ عَـدُوٍّ لَّكُـمْ وَهُـوَ مْؤْمِـنٌ فَتَحْرِيـرُ رَقَبَـةٍ مُّؤْمِنَـةٍ وَإِن كَانَ مِـن قَـوْمٍ بَيْنَكُـمْ وَبَيْنَهُـمْ مِّيثَـاقٌ فَدِيَـةٌ مُّسَـلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِـهِ وَتَحْرِيـرُ رَقَبَـةٍ مُّؤْمِنَـةً فَمَـن لَّـمْ يَجِـدْ فَصِيَـامُ شَـهْرَيْنِ مُتَتَابِعَـيْنِ تَوْبَـةً مِّـنَ اللّهِ}النسـاء٩٢.

وفيهـا يقـرر القـرآن قاعـدة أوليـة تفيـد أنـه مـن غـير المعقـول أن يقتـل المؤمـن مؤمنـاً متعمـداً. وإن قتلـه خطـأً، فيجـب النظـر في هويـة المقتـول الدينيـة وفي العلاقـات والمواثيـق بـين قـوم القاتـل وقـوم المقتـول. وبعـد أن تحـدد هـذه الأولويـات يتـم طـرح الحلـول المختلفـة والمناسـبة لـكل حالـة علـى حـدة، وهـي علـى ثـلاث حـالات:

الحالة الأولى

إن قتـل مؤمـنٌ مؤمنـاً خطـأً، وهمـا مـن قـوم واحـد يلـزم القاتـل تحريـر عبـد، وتسـليم ديـة لأهـل المقتـول. وللحـل المـزدوج وظيفتـان: عتـق رقبـة سـيجلب الفـرح للعبـد ولمـن حـرره، ودفـع الديـة بمثابـة تعويـض مـادي ونفسي لتخفيـف حـزن أهـل القتيـل وتحريـر القاتـل مـن حزنـه، وعفـو أهـل القتيـل عـن القاتـل يعتـبر غفرانـاً وعلاجـاً لنفـوس الطرفـين.

الحالة الثانية

إذا كان المقتـول مؤمـن لكنـه مـن قـوم عـدو محـارب، يلـزم القاتـل تحريـر رقبـة مؤمنـة فقـط. والسـبب في عـدم دفـع ديـة لأهـل القتيـل أنهـم أعـداء محاربـين، فـلا يهـم في هـذه الحالـة تطبيـب نفوسـهم بقـدر مـا يهـم جعـل الفرحـة فرحتـين: فرحـة قتـل عـدو وفرحـة تحريـر رقبـة مؤمنـة. الملاحـظ هنـا أن المؤمـن المقتـول يختلـف وضعـه حسـب

المكان الذي هو فيه أو بالقوم الذين ينتمي إليهم. فالمؤمن في الحالة الأولى ينتمي لقوم القاتل وكلهم مؤمنون بالله ورسوله، ودفع الدية سيصب في نفس الخزينة. بينما المؤمن في الحالة الثانية من قوم عدو ويُخشى أن يسهم دفع الدية في تحسين وضعهم المادي ونقص في خزينة المؤمنين.

الحالة الثالثة

إن كان المقتول من قوم بينكم وبينهم عهود ومواثيق تتعلق بحقوق الإنسان، بغض النظر عن هويتهم الدينية، والمرجح أنهم من غير المسلمين، كأهل الذمة. في هذه الحالة، يلزم تسليم دية لأهل القتيل وتحرير رقبة عبد مؤمن، وهو حل لا يختلف عن الحالة الأولى (قتل مؤمن لمؤمن) إلا في الترتيب فيقدم دفع الدية على عتق رقبة مؤمنة. ولهذا التقديم والتأخير دلالة تتعلق بتقديم الروابط الدنيوية على الرابطة الدينية وضرورة التعجيل بدفع الدية خوفاً من أن يؤدي القتل إلى تخريب العلاقات وفسخ المواثيق. وبعد الفراغ من دفع الدية يمكن التفرغ للشؤون الداخلية وتحرير رقبة مؤمنة.

وهنـاك حـل بديـل لعتـق الرقبـة ودفـع الديـة يتمثـل في صيـام شـهرين متتاليـين. لكـن السـؤال: «فمـن لـم يجـد» مـاذا؟! عبـداً ليحـرره أم مـالاً لدفـع الديـة؟! وهـل صيـام شـهرين متتابعـين هـو حـل بديـل لجميـع الحـالات الثـلاث أم فقـط للحالـة الأخـيرة كونـه أتى ملحقـاً بهـا؟! وهـل يمكـن أن يكـون الحـل البديـل اسـتشرافاً لمسـتقبل خـالٍ مـن العبيـد؟

الواقـع أن العبيـد كانـوا متوفريـن بكـثرة وقتهـا، ودفـع الديـة كان عـلى القاتـل أو عصبتـه أو مـن بيـت المـال. فعتـق رقبـة ودفـع ديـة يمكـن أن يكـون عسـيراً عـلى الفقـراء، وربمـا كان حـل الصيـام مـن أجلهـم. أمـا القـول بـأن الصيـام حـل اسـتشرافي، فمنهـج القـرآن في اسـتنباط الحلـول آني، وإن كان منهجـه لا يخلـو مـن آليـة تأويليـة تسـمح باسـتنباط حلـول استشرافيـة. الأهـم أن جـواب السـؤال مرتبـط باعتبـار القـرآن العبوديـة مشـكلة أخلاقيـة ينبغـي حلهـا، وافـتراض أن الاسـتمرار في عتـق الرقـاب سـيؤدي في نهايـة المطـاف إلى حـل مشـكلة العبوديـة جذريـاً. والصيـام وعبـارة «توبـة مـن اللـه» دليـل عـلى أن المـراد مـن الصيـام ومـن دفـع الديـة وعتـق الرقبـة أن تكـون كفـارة للقاتـل وتحريـره مـن ذنوبـه. وهنـا نسـأل: مـاذا لـو أن عبـداً مؤمنـاً قتـل عبـداً أو حـراً، مـا هـي كفارتـه؟ هـل عتـق عبـد، وهـو الأولى بالعتـق؟ هـذا السـؤال فيـه الدليـل عـلى أن آيـات عتـق الرقبـة موجهـة لخدمـة السـادة المؤمنـين.

> الواقع أن العبيد كانوا متوفرين بكثرة وقتها، ودفع الدية كان على القاتل أو عصبته أو من بيت المال

اللغو في الأيمان

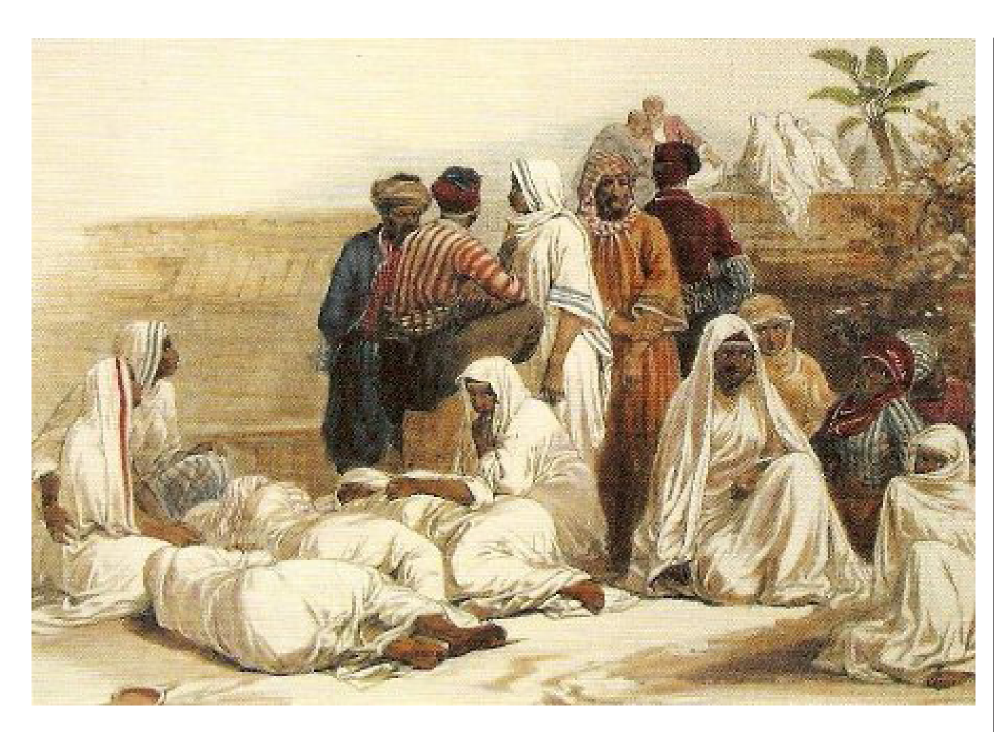
وقد ورد في نوعين من الحلف: الحلف بشكل عام، وفي مسألة وطء الزوجات.

{لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللّهُ بِاللَّغْـوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَـكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الأَيْمَـانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَـامُ عَشَرَةِ مَسَـاكِينَ مِـنْ أَوْسَـطِ مَـا تُطْعِمُـونَ أَهْلِيكُـمْ أَوْ كِسْـوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيـرُ رَقَبَـةٍ فَمَـن لَّـمْ يَجِـدْ فَصِيَـامُ ثَلاَثَـةِ أَيَّـامٍ ذَلِـكَ كَفَّـارَةُ أَيْمَانِكُـمْ إِذَا حَلَفْتُمْ}المائـدة٨٩.

الآيـة تقـول بـأن اللـه لا يعاقـب عـلى الحلـف مـن غـير قصـد. «ولكـن يعاقبكـم فيمـا قصدتـم عقـده بقلوبكـم، فـإذا لـم تَفُـوا باليمـين فإثـم ذلـك يمحـوه اللـه بمـا تقدِّمونـه ممـا شرعـه اللـه لكـم كفـارة مـن إطعـام عـشرة مسـاكين، أو كسـوتهم، أو إعتـاق مملـوك مـن الـرق، فالحالـف الـذي لـم يـفِ بيمينـه مخـير بـين هـذه الأمـور الثلاثـة، فمـن لـم يجـد شـيئًا مـن ذلـك فعليـه صيـام ثلاثـة أيـام. تلـك مكفـرات عـدم الوفـاء بأيمانكـم» (التفسـير الميـسر).

وفي مسـألة المظاهـرة: {وَالَّذِيـنَ يُظَاهِـرُونَ مِـن نِّسَـائِهِمْ ثُـمَّ يَعُـودُونَ لِمَـا قَالُـوا فَتَحْرِيـرُ رَقَبَـةٍ مِّـن قَبْـلِ أَن يَتَمَاسَّـا ذَلِكُـمْ تُوعَظُـونَ بِهِ}المجادلـة٣. فحـين يحلـف الرجـل قائـلاً لزوجتـه: «أنـت عـليَّ كظهـر أمـي» - أي في حرمـة النـكاح - ثـم يرجعـون عـن قولهـم ويعزمـون عـلى وطء نسـائهم، فعـلى الـزوج كفـارة التحريـم، وهـي عتـق رقبـة مؤمنـة، عبـداً أو أمـة قبـل أن يطـأ زوجتـه» (التفسـير الميـسر).

آيـات عتـق الرقـاب السـابقة كلهـا مدنيـة، وهـي توضـح للمؤمنـين أبـواب عتـق الرقبـة الـوارد في سـورة البلـد المكيـة: {فَـكُّ رَقَبَـةٍ} البلـد١٣. فللنجـاة مـن مشـقة الآخـرة قـدم القـرآن عتـق العبيـد مـن بـين وسـائل أخـرى، مثـل إطعـام الفقـراء واليتامـى والمسـاكين



أثناء المجاعة، وهذا ما جاء في سورة البلد من آية ١١ حتى آية ١٦: {فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ فَكُّ رَقَبَةٍ أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ يَتِيماً ذَا مَقْرَبَةٍ أَوْ مِسْكِيناً ذَا مَتْرَبَةٍ}.

ويلاحظ في ما سبق من آيات تأكيد القرآن على عتق رقبة مؤمنة، وفي ذلك دلالة تشير إلى أن القرآن غير معني بالعبودية إلا بوصفها مشكلة دينية وليست مشكلة إنسانية. كما أن القرآن يقدم حلولاً للقتلة وليس للقتلى أو للعبيد. ولم يكن لمثل هذه الإجراءات أن تؤدي في النهاية لتحرير العبيد، بل على العكس كانت ستفضي إلى زيادة عددهم. فالآية تشكل معادلة بين طرفين: مذنبون وعبيد. وبما أن الذنوب لا تنتهي، فهذا يعني استمرار الحاجة للعبيد لاستعمالهم كفارات. افتراض أن عتق الرقاب سيفضي في النهاية إلى تحرير العبيد يستدعي افتراضاً جدلياً مقابلاً، وهو أن توقف المؤمنين عن اقتراف الذنوب سيفضي إلى التوقف عن عتق رقاب العبيد، ما يعني بقاء العبودية؛ أي إن مشكلة الذنوب أوجدت حلها بإعتاق العبيد وانعدام المشكلة يؤدي منطقياً إلى بقاء العبودية. كان يمكن لآيات عتق الرقاب أن تؤدي إلى التحرر من العبودية لو أن هناك آية أو أحاديث نبوية حرَّمت العبودية وجرَّمت تجارة العبيد. وبما أن هذه النصوص غير موجودة، فمن الطبيعي ازدهار تجارة العبيد، خاصة، وأن القرآن فتح لهم سوقاً جديدة اسمه سوق عتق الرقاب!

العبودية والخمر

نخلص إلى أن عتق الرقاب لم يكن حلاً تدريجياً لمشكلة العبودية؛ لأن القرآن لم يعتبرها مشكلة أخلاقية. ولو اعتبرها مشكلة يصعب حلها بآية واحدة -بسبب الحاجة للعبيد- لاتبع نموذج مشكلة الخمر التي تَدَرَّج في التعامل معها عبر عدة آيات ومدة تسع سنوات تقريباً. هل الخمر يشكل مشكلة أعظم من العبودية؟! لماذا لم يتعامل مع العبودية مثلما تعامل مع الخمر؟!

لأن الحرية لم تكن مسألة تؤرق الرسول والمسلمين من بعده؛ فقد استرقَّ النساء والذرية من بني قريظة واسترقَّ من يهودِ خيبر ومن سبي بني المصطلق.

ومن ذلك تبرير الفقهاء للاسترقاق بالقول إنه «كان عملاً جارياً منتشرا بين جميع أمم الأرض حتى الأعصار القريبة، فلماذا يكونُ مستنكراً في حقِ دينِ الإسلام وسُبّةً في جبين المسلمين دون غيرهم؟» (إسلام ويب). الرسول أتى ليتمم مكارم الأخلاق، والعبودية لم تكن مسألة أخلاقية، أصبحت كذلك مع الفلسفة وتقدم الفكر الإنساني. ومحمد أحد أحفاد سادة قريش، وكان يقسم العالم إلى دوائر. فعلى مستوى الدائرة العالمية يكون الخطاب إنسانياً: {يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ}الحجرات١٣. و«لا فرق بين عربي ولا أعجمي ولا أبيض ولا أسود إلا بالتقوى». ولم يذكر الحر والعبد فيمن ذكر؛ لأن هناك آية تفرق بينهما ولهما دائرة خاصة.

> تشير آيات تأكيد القرآن على عتق رقبة مؤمنة إلى أن القرآن غير معني بالعبودية إلا بوصفها مشكلة دينية وليست مشكلة إنسانية

وعندما تضيق دائرة العالم، أو ننتقل إلى دائرة أصغر هي دائرة الكفر والإيمان، فسينحاز لدائرة الإيمان. {إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ وَمَن يُشْرِكْ بِاللّهِ فَقَدِ افْتَرَى إِثْماً عَظِيماً}النساء٤٨. {إِنَّ اللّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ وَمَن يُشْرِكْ بِاللّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيداً}النساء١١٦. {لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُواْ اللّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللّهُ عَلَيهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ} المائدة٧٢. وحينما يكون الخيار بين كافر أو مشرك ويهودي أو نصراني، فسينحاز لليهودي والنصراني. {لَيْسُواْ سَوَاء مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللّهِ آنَاء اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ}آل عمران١١٣.

وعندما يكون الخيار بين هؤلاء والمسلمين، فسينحاز للمسلمين. وعندما ينتقل إلى دائرة المسلم القرشي والمسلم الأعرابي، فسينحاز للمسلم القرشي. {الأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْراً وَنِفَاقاً وَأَجْدَرُ أَلاَّ يَعْلَمُواْ حُدُودَ مَا أَنزَلَ اللّهُ عَلَى رَسُولِهِ}التوبة٩٧. والسبب في كونهم أشد كفراً ونفاقاً: {قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ}الحجرات١٤. والقرشيون ليسوا أشد كفراً وقد حاربوا الرسول ولم يستجيبوا لدعوته إلا بحد السلاح! لكن دائرة الأعراب ليست واحدة {وَمِنَ الأَعْرَابِ مَن يَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ مَغْرَماً وَيَتَرَبَّصُ بِكُمُ الدَّوَائِرَ عَلَيْهِمْ دَآئِرَةُ السَّوْءِ}التوبة٩٨. {وَمِنَ الأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ قُرُبَاتٍ عِندَ اللّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ أَلا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَّهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللّهُ فِي رَحْمَتِهِ}التوبة٩٩. {وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُواْ عَلَى النِّفَاقِ لاَ تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ}التوبة١٠١. وكأن النفاق محصور على الأعراب وبعضاً من أهل المدينة، وهو ما يبدو كذلك لو لم نتعرف على دوافع نفاقهم وغيابها لدى قريش.

> لم يكن الرسول مثالياً كما يراد لنا أن نتصور؛ ففي السيرة حالات تؤكد الانحياز للدبلوماسية والسياسة على حساب الأخلاق والمثل العليا

وعندما ينتقل إلى دائرة المهاجرين ودائرة الأنصار يساوي بينهم في الجنة: {وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً}التوبة١٠٠. أما في شئون الدنيا المادية والسياسية، فسينحاز للمهاجرين. هكذا فعل عندما وزع

غنائم فتح مكة لأهله، وحرم الأنصار بحجة تأليف قلوب المسلمين الجدد التي لم تأتلف، وبقي حقدها حتى قوضت مبادئ الإسلام. وهكذا فعل عمر بن الخطاب وأبوبكر وبقية المهاجرين في سقيفة بني ساعدة، عندما حرموا الأنصار من حقوقهم السياسية.

وعندما ينتقل إلى دائرتي الهاشمية والأموية، فسينحاز للهاشميين. وفي دائرة الهاشميين سينحاز لأهل بيته بدلالة حديث الثقلين: «تَركتُ فِيكم الثَّقلين، ما إن تمسَّكتُم بهما، لن تضلُّوا: كِتابَ اللهِ، وعِترتي أهلَ بيتي». وحديث الكساء الذي دعا فيه الرسول: «اللّهُمَّ إِنَّ هؤُلاءِ أَهلُ بَيْتِي وخَاصَّتِي». قد يمكن رد هذه الأحاديث لولا وجود ما يدعمها في سيرة الرسول، مثل موقفه الرافض لزواج علي بن أبي طالب من امرأة أخرى غير فاطمة في الوقت الذي أباح فيه لنفسه تعدد الزوجات ولغيره الزواج بأربع. وفي حرص الرسول على مشاعر ابنته فاطمة من أن تتأذى بزواج علي بأخرى دلالة على أن قوله: «وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا» خطابي؛ فإذا كان لم يقبل جرح نفسيتها مخالفاً نصوص قرآنية تجيز تعدد الزوجات، فمن غير المعقول أن يقبل بقطع يدها وما يمثله القطع من جرح جسدي ونفسي!

الخلاصة أن الرسول لم يكن مثالياً كما يراد لنا أن نتصور؛ ففي السيرة حالات تؤكد الانحياز للدبلوماسية والسياسة على حساب الأخلاق والمثل العليا. ومع كل ما تقدم يمكن للمسلمين اليوم تبني دائرة العالم، ولهم في اجتهاد عمر بن الخطاب دليل على جواز تغليب الواقع على النص، والعقل على النقل حين ألغى حكم قطع اليد ونصيب المؤلفة قلوبهم.





المفكر اللبناني مصطفى حجازي لمجلة «ذوات»:

القيود اللاهوتية أساس مثلث القهر والتدجين للنفوس والعقول

حاورته: نزهة صادق

أكد المفكر اللبناني مصطفى حجازي أن القيود اللاهوتية المكرسة للسلطة الواحدة أساس مثلث القهر والتدجين للنفوس والعقول، وهي تتكامل في عملها مع ركنين آخرين؛ يتمثلان في القهر الاستبدادي السياسي، والتنشئة القمعية التدجينية في كل من الأسرة والمدرسة ونظم سلطتهما، والتحرر النفسي «الجوّاني» هو الضمانة الأساسية للتحصن ضد ممارسات الاستبداد السياسي، لأن هناك تكاملاً وتعزيزاً متبادلاً بين الأمراض الاجتماعية والأمراض النفسية، فتحرير الإنسان من الداخل؛ من مكبوتاته التي هي وليدة نظم السلطة البرانية سوف يساعد الإنسان فعلياً، من التحصن ضد القمع والبطش.

وأشار حجازي إلى أن التحول السحري من القهر إلى الحرية لا يكفي بإسقاط الشعب لفرعونه؛ فالحراك العربي المعروف بثورات الشباب كان مجرد خطوة أولى على درب الخروج من القهر والهدر، وأن العبور إلى الحرية واستعادة الإنسان العربي لكيانه وكرامته والإمساك بزمام مصيره، لا ينبني فقط على كسر حواجز الصمت، بل أيضاً على بناء مجتمع يتأسس على مشاريع مجتمعية حقيقية، تمكن المجتمعات العربية من ولوج عوالم تنمية شاملة، وتخلق من مؤسساتها وأنظمة سلطتها، فضاء رحباً للإبداع، يكون الإنسان العربي هو صانعه والمستفيد الأول منه.

وأضاف أن الاستبداد السياسي والأمني والاقتصادي والثقافي والأسري هو الذي يولد أنماطاً من التنشئة، وعلاقات السلطة تعود فتولد بدورها نظاماً من المكبوتات النفسية التي تستلب الإنسان من الداخل. هذا الاستلاب الداخلي اللاواعي هو الوجه الآخر للاستلاب السياسي الثقافي الاجتماعي، وهو بالتالي أحد أبرز عوامل ترسيخ هذا الاستلاب البراني، مما يشكل أحد العوائق العملية للمرور إلى الحرية المنشودة.

ويعد الدكتور مصطفى حجازي من المفكرين الأوائل الذين كانوا سباقين إلى رسم صورة نفسانية حية ومتكاملة



وشاملة عن البنيات المؤسسة للتخلف والقهر؛ فبعد أن حفر في سيكولوجية الإنسان المقهوربعمق، وقارب ظاهرة التخلف من جانب مغاير للمقاربات التقليدية الشائعة (السياسية والاجتماعية والاقتصادية)، اتجه نحو البنية والطبيعة النفسية للإنسان العربي المقهور، مستخدماً ما يمكن تسميته علم النفس الاجتماعي الإكلينيكي «العيادي»، حيث تمكن من تحديد بعض معالم التخلف التي تحيط بالإنسان العربي المقهور، كما أوضح أن تهرب الرجل من مأزقه بصبه على المرأة من خلال تحميلها كل مظاهر النقص والمهانة التي يشكو منها في علاقته مع المتسلط وقهره والطبيعة واعتباطها، يجعل هذه الأخيرة محط كل إسقاطاته السلبية والإيجابية على حد سواء.

والدكتور مصطفى حجازي، أكاديمي ومفكر لبناني حاصل على الدكتوراه في علم النفس من جامعة ليون بفرنسا، تتوزع مجالات تخصصه بين علم النفس، والبحوث والدراسات السكانية. وبالإضافة إلى تجاربه الأكاديمية والفنية في التدريس الأكاديمي، التدريب وبناء القدرات، وبرامج البحث، تخصص المفكر حجازي بشكل دقيق في الشباب والمراهقين، والصحة العقلية، والسلوك النفسي.

صدرت له العديد من المؤلفات، عرفت انتشاراً كبيراً في الأوساط الثقافية العربية، نذكر على سبيل المثال لا الحصر، كتاب «التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور»، و«الإنسان المهدور: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية»، و«الشباب الخليجي والمستقبل: دراسة تحليلية نفسية اجتماعية»، و«إطلاق طاقات الحياة: قراءات في علم النفس الإيجابي»، و«الصحة النفسية: منظور دينامي تكاملي للنمو في البيت والمدرسة»، و«حصار الثقافة: بين القنوات الفضائية والدعوة الأصولية»، و«علم النفس والعولمة: رؤى مستقبلية في التربية والتنمية»، كما ترجم مؤلف «الكلام أو الموت» و«لماذا العرب ليسوا أحراراً؟» للمفكر المصري مصطفى صفوان، معجم التحليل النفسي.

وفي مايلي نص الحوار كاملاً:



*** هل اليوم، وبعد مرور سنوات من صدور العدد الأول من كتابك «التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور»، وبعد ما يمكن تسميته بالثورات العربية، أصبح للإنسان المقهور سيكولوجية جديدة؟**

كتاب «التخلف الاجتماعي» هو في الأساس جزء من مشروع فهم سيكولوجية الإنسان العربي من خلال الاستفادة من النظريات النفسية الغربية، والتي درج علماؤنا على تطبيقها على واقعنا بشكلها الغربي، وكما وضعت في بلاد المنشأ وبدون العمل على توطينها. ولقد خطونا خطوة إضافية في المشروع من خلال إصدار الكتاب المتمم له بعنوان «الإنسان المهدور».

أما بالنسبة إلى الحراك العربي المعروف بثورات الشباب؛ فلقد كان مجرد خطوة أولى على درب الخروج من القهر والهدر. وليس من الواقعي مطلقاً توقع التحول السحري من حال إلى حال، والعبور من القهر والهدر إلى الحرية واستعادة الإنسان العربي لكيانه وكرامته والإمساك بزمام مصيره من مجرد كسر حاجز الخوف وإسقاط الشعب لفرعونه.

إنها معركة طويلة ستمتد إلى عقود وليس إلى عدد محدود من السنوات. ذلك أن القهر والهدر وأنظمة الاستبداد ومصادرة العقول، وإهدار الطاقات الحية للجماهير، حالة قد ترسخت وتوالدت عبر الأجيال والمؤسسات والعلاقات وأنظمة السلطة، منذ ما يزيد عن تسعة قرون. فقط ولوج المجتمعات العربية إلى مشاريع تنمية شاملة تخلق مؤسساتها وأنظمة سلطتها، ويكون الإنسان العربي هو صانعها والمستفيد الأول منها، سوف تشكل العبور من الاستبداد والقهر إلى النماء والبناء. وبالطبع، فإن هذا المشروع التنموي الكبير هو وحده الكفيل بهدم البنيات المؤسسة لهذا القمع.

*** في مقدمة كتاب «لماذا العرب ليسوا أحراراً؟»، رأيت أن لدى صفوان يتكامل همّ تحرير الإنسان العربي من الاستبداد مع تحرره من الاستلاب الذي تمارسه عليه المكونات النفسية، هل تحرير الإنسان العربي من الداخل، سيمكنه من استرجاع ذاته الأصلية؟**

> إن هذا المشروع التنموي الكبير هو وحده الكفيل بهدم البنيات المؤسسة للقمع

القول الذي ذهبتُ إليه من تكامل كل من الاستبداد السياسي والاجتماعي والفكري والاستلاب الذي تشكله المكونات النفسية هو نوع من فرضية أتبناها، انطلاقاً من ممارسة عيادية ومشاهدات ميدانية طويلة. إن الاستبداد السياسي والأمني والاقتصادي والثقافي والأسري هو الذي يولد أنماطاً من التنشئة وعلاقات السلطة تعود، فتولد بدورها نظاماً من المكونات النفسية تستلب الإنسان من الداخل. هذا الاستلاب الداخلي اللاواعي هو الوجه الآخر للاستلاب السياسي الثقافي الاجتماعي، وهو بالتالي أحد أبرز عوامل ترسيخ هذا الاستلاب البراني.

إن التسلط والاستبداد بمختلف أدواته القمعية لا يترسخ، إلا عندما يصبح جوانياً، وحيث يصبح الاستلاب الجواني أداة ترسيخ الاستبداد الخارجي.

إن تحرير الإنسان من الداخل؛ من مكوناته التي هي وليدة نظم السلطة البرانية سوف يساعد الإنسان فعلياً، من وجهة نظرنا الشخصية، على التحصن ضد القمع والبطش. ذلك ما شهدناه في انتفاضات الشعوب ضد المستعمر والغاصب. فالاستعمار بدوره لا يترسخ إلا عندما يصبح جوانياً، وطالما هو براني، فلن ينال من طاقات الإنسان الحيوية التي تظل كامنة بانتظار اللحظة المناسبة كي تنطلق بحيوية تفاجئ المستعمر والمستبد ذاتهما.

إن التحرر النفسي الجواني هو ضمانة أساسية للتحصن ضد ممارسات الاستبداد السياسي، ذلك أن هناك تكاملاً وتعزيزاً متبادلاً بين الأمراض الاجتماعية والأمراض النفسية.

*** بعد تحديد معالم التخلف والقهر، ما السبيل في نظرك إلى تحرير الذهنية العربية القابعة في التخلف من قصور الفكر النقدي؟ وهل تحريرها يتطلب بالأساس هدم القيود اللاهوتية المكلسة للسلطة الوحيدة، أم إن إعادة صياغة النسق الفكري ومعاودة النظر في باراديغماته ابتداء من التنشئة الاجتماعية، إلى سياسات التعليم إلى الهوية، والنص، من الحلول التي ستسهم في خلق مشروع طموح يمكن أن ينقد ذهنية التخلف من المستنقع**

الذي تعوم فيه منذ سنين؟

من أكثر الأمور استعصاءً على التغيير خلال عمليات التحرير هو تشكل الأذهان والنفوس وتقييدها من الداخل. القيود اللاهوتية المكرسة للسلطة الواحدة هي ركن أساسي من أركان مثلث القهر والتدجين للنفوس والعقول، وهي تتكامل في عملها مع ركنين آخرين يتمثلان في القهر الاستبدادي السياسي، والتنشئة القمعية التدجينية في كل من الأسرة والمدرسة ونظم سلطتهما. إنها ثلاثية التأثيم والتجريم والتحريم التي تحاصر الإنسان العربي، فتسلبه وتدجنه وتقمع طاقاته الحية الوثابة. التأثيم هو ما تقوم به كل من سلطة البيت والمدرسة، فتشكل شخصية الناشئ، باعتباره إنساناً مذنباً مقصراً وبالتالي مداناً. والتجريم هو ما يقوم به نظام الاستبداد وأدواته الأمنية القمعية التي تحصي على الناس أنفاسها، وتحولها إلى كيانات مشبوهة ومدانة. أما التحريم، فهو ما تتولاه القيود اللاهوتية بآلياتها المعروفة التي تقيد العقول والأجساد.

من أكثر الأمور استعصاءً على التغيير خلال عمليات التحرير هو تشكل الأذهان والنفوس وتقييدها من الداخل

يحاصر إنساننا العربي من خلال تحالف قوى هذا المثلث التي تعزز بعضها بعضاً مما يحول القيود والإدانات الخارجية إلى قيود ذاتية جوانية، تعيد إنتاج ذاتها. قد يكون ذلك هو السبب النفسي الجواني لفشل مشاريع التنمية في عالمنا العربي، إضافة إلى الأسباب المعروفة.

وبالطبع، لابد من مشروع تنموي فعلي وطويل الأمد يشتغل ليس على الصعيد السياسي والاقتصادي وحده، إنما على صعد التنشئة والتعليم وبناء المؤسسات واستعادة الإنسان لمرجعيته.

*** هل قضية التغيير تفرض اليوم منطقاً آخر، أم لازالت تحمل في طريقها كثيراً من المتاريس المعاندة لإطلاق الأفكار وتحريرها، وهل خلخلة القناعات القديمة، لإعادة بناء معنى جديد، قد تكون من البدايات المشجعة لفك رباط الذهنية المقهورة؟**

قضية التغيير والتحرير تتضمن انطلاقاً مغايراً للممارسات الشائعة في أنظمة الحكم والسلطة وإدارة الاقتصاد. إنها لا تبدأ من فوق من السلطة الأحادية التي تهدف بالأساس إلى تنزيل هيمنتها من خلال رشوة الجماهير ببعض الإصلاحات القانونية وبعض مشاريع التنمية الاقتصادية. إنها تبدأ من القاعدة؛ من تأسيس روابط واتحادات الفئات المنتجة التي تقوم على إطلاق طاقات الإنسان الحية وتتعهدها بالرعاية من خلال نظم التنشئة والتعليم وتأسيس مؤسسات حكم ونظم سلطة تخدم مشاريع التنمية هذه. وهي معركة طويلة استمرت في الغرب الصناعي لمدة ثلاثة قرون تواكبت فيها الثورة الثقافية مع الثورة الصناعية، وصولاً إلى تغيير نظم السلطة من الحكم الإلهي إلى سلطة تخدم مصالح قوى الوطن الفاعلة، وتنبثق عنها، وهي ذاتها الثورة التي فرضت سلطان العقل الطليق الخلاق والمبدع محل سلطان الغيب.

إنها ثورة مرجعية الإنسان بدلاً من مرجعية الحكم الإلهي وأدواته. وبالتالي، فهي عملية تغيير طويل النفس يطال جميع أوجه الحياة في المجتمع، حيث تحل حرية الاختيار والإرادة والمسؤولية محل جبرية المكتوب المقدر الذي لا إرادة له ولا إرادة للإنسان فيه. إنها إحلال سلطان العقل محل اغتيال العقل. إنها بناء سلطة تخدم الاقتصاد والنماء بدلاً من تسخير الاقتصاد من أجل السلطة وتأزيلها. إنها بناء سلطة في خدمة الكيان بدلاً من تسخير الكيان وثرواته، لتعزيز مرجعية السلطة. إنها إحلال كيان فوق السلطان بدلاً من اختزال الكيان في السلطان. إنها تجاوز الماضي والانطلاق نحو المستقبل بدلاً من الانشداد نحو الماضي وتكراره. إنها في تأسيس النقد والنقض والتجاوز، مقابل استمرارية التاريخ الآسن بدعوى الاستقرار. إنها منطق العقل المبدع مكان منطق الاتباع، وهي بالتالي عملية قتل رمزي لسلطة الأب بدلاً من قتل الأبناء وإهدار طاقاتهم.

قضية التغيير والتحرير تتضمن انطلاقاً مغايراً للممارسات الشائعة في أنظمة الحكم والسلطة وإدارة الاقتصاد




صدر حديثا


سكوت أتـران
الحديث إلى العدو
الدّين و الأخوّة
و صناعة الإرهابيين و تفكيكهم
ترجمة: طاهر لباسي
Jadawel جداول

بيبليوغرافيا الملف

- المشروع النهضوي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨
- مفهوم الحرية، عبد الله العروي، المركز الثقافي العربي، ١٩٨١
- مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث، سليم ناصر بركات، دار دمشق للطباعة والصحافة والنشر، سوريا، ١٩٨٢
- لماذا العرب ليسوا أحراراً؟ مصطفى صفوان، دار الساقي، بيروت، ٢٠١٢
- عن الحرية، جون ستيوارت ميل، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠١٢
- الحرية والطوفان، د. حاكم المطيري، المؤسَّسة العربية للدِّراسات والنشر، بيروت، ٢٠٠٨
- حرية الفكر وأبطالها فى التاريخ، موسى سلامة، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ١٩٢٧
- الإسلام وحرية الفكر، جمال البنة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٧٧
- مشكلة الحرية، إبراهيم زكريا، ط ٢، القاهرة، ١٩٧٢
- الفكر العربي الحديث في عصر النهضة، الترجمة العربية، طبعة دار النهار، بيروت، ١٩٦٨
- العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، سلسلة عالم المعرفة/٣٠، ١٩٨٠

- العقلانية، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، ط ١، حلب، ١٩٩٧
- تجديد الفكر العربي، محمود زكي نجيب، القاهرة، ١٩٧١
- خليل أحمد خليل، لماذا يخاف العرب الحداثة ؟ بحث في البدوقراطية، د ار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١١
- عبد الله حمودي، الرهان الثقافي وهم القطيعة، إعداد وتقديم محمد زرنين، دار توبقال للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠١١
- عبد الله العروي، من ديوان السياسة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠١٠
- Hassan rachik, Le fantôme de la tribu: politique et tradition. Prologues. revue maghrébine du livre trimestrielle -٣٠/٢٩printemps ٢٠٠٤ pages ٥٩.
- جون واتربوري، أمير المؤمنين: الملكية والنخبة السياسية المغربية، ترجمة عبد الغني أبو العزم، عبد الأحد السبتي، عبد اللطيف الفلق، مؤسسة الغني للنشر، الرباط، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤

التغريب الأنطولوجي



بقلم : عبد العزيز بومسهولي
كاتب مغربي متخصص في الفلسفة

في كتابهما المشترك «في الحاجة إلى الإبداع الفلسفي» ينحت الأستاذان عزالدين الخطابي وإدريس كثير مفهوم «التغريب الأنطولوجي»، خاصة وأن هذا المفهوم يدعو إلى أمرين اثنين؛ انخرط الباحثان فيهما منذ تلك اللحظة التي غامرا فيها بطرح « أسئلة الفلسفة المغربية»، وهما:

تجاوز الميتافيزيقا.

الدعوة إلى أنطولوجيا مغايرة.[1]

> إن نحت مفهوم «التغريب الأنطولوجي» هو نوع من الممارسة التغريبية التي تمارسها الفلسفة المغربية من أجل استنبات المفاهيم

ويرجع مفهوم التغريب بالأساس إلى صاحبه «فريتس فالنر»، وقد ورد في سياق منهج، يمكن تطبيقه للخروج من النظرة الأحادية للمعرفة الغربية من جهة، وبالتالي للدخول في حوار مع وجهة النظر الأخرى الإسلامية من جهة ثانية... والتغريب يشكل مفهوما محوريا في البنائية الواقعية، نحته فالنر انطلاقا من حقل الممارسة الإبستمولوجية، لكن عممه، ليطال مجالات وثقافات أخرى، وهو يعني: «إخراج نظام أجنبي»، وهو يشير أيضا إلى ذلك المجال البيني المشترك بين التخصصات، و»تمثل الفلسفة أهم صور التغريب

١- عز الدين الخطابي / إدريس كثير: في حاجة إلى إبداع فلسفي، منشورات الزمن، كتاب الجيب، ع ٤٨، ٢٠٠٦، ص ٨٢



من الزاوية التاريخية». أما من الناحية المنهجية، فالتغريب يمثل «أداة يدوية» توجه وتحدد كيفية «التفكير الذاتي»، وهو إجراء يحمل اسم «التغريب»، ويتيح للعالم أن يحشر أقواله وأنساق قضاياه التي تمثل صلب النظرية داخل سياق مقامي غريب عن هذه النظرية، وهذا المنهاج يسميه فالنر باسم «التداخل التغريبي للتخصصات»[٢].

إن نحت مفهوم «التغريب الأنطولوجي» هو نوع من الممارسة التغريبية التي تمارسها الفلسفة المغربية من أجل استنبات المفاهيم، عبر ترحيلها بإخراجها عن مقامها الذي انبثقت فيه، وتوطينها في موضع غريب. لا يتم الترحيل إلا عبر الترجمة. «إن الترجمة هي إذن بمثابة المسؤولية، لا بمعنى الضرورة الملزمة، بل بمعنى الشيء الذي يجب القيام به، حتى يتمكن الفعل الإنساني من الاستمرارية ببساطة حسب تعبير حنا آرندت»[٣].

تبني هذه المسؤولية تجاه الآخر/الغريب على أساس المرغوبية، الرغبة والافتتان بكلام الغريب. في هذا الإطار، يطرح بول ريكور بخصوص الرغبة في الترجمة متأملا كتاب «امتحان الغريب» لأنطون بيرمان، السؤال الجوهري التالي: ما الذي كان ينتظره هؤلاء الشغوفون بالترجمة من رغبتهم تلك؟ إنهم ينتظرون ما سماه أحدهم بتوسيع أفق لغتهم الخاصة، بل ما سماه الجميع بالتكوين Bildung؛ أي التشكل والتهذيب في نفس الوقت، وإذا ما صح التعبير، اكتشاف لغتهم في المقام الأول واكتشاف مواردها المنسية، يقول هولدرلين: «إن ما هو خاص، يجب أن يعلم بنفس القدر الذي يعلم به ما هو أجنبي»[٤].

يعيدنا هذا الجواب إلى تصور الرهان الذي حاول من خلاله إدريس كثير وعز الدين الخطابي أن ينطلقا منه لطرح مفهوم التغريب الأنطولوجي. فقد وجدا نفسيهما في سياق الانخراط في أفق أنطولوجيا مغايرة بناء لا على إلحاح العلوم الطبيعية ولا على أساس الإبستمولوجيا، ولكن على أساس اللغة في محاولة منها لإعادة اكتشاف اللغة، بل واكتشاف مواردها المنسية حسب ريكور، غير أن اللغة العربية لا تعرف الرابطة على مستوى بناء الجملة وربط الموضوع بالمحمول، أو بالأصح تضمرها ولا تظهرها. وهذه الحالة لا تجعل منها تفردا أو خصوصية عمياء (على نحو ما ذهب إليه كثير في الإسرار الفلسفي)، وإنما يضعانها موضع سؤال واستشكال، فهما يريدان سبر أغوارها إن كانت لها أغوار، كما يريدان طي مسافاتها، إن كانت لها مسافات. وهذا ما يعني بحسبهما أنه لا يمكننا أن نستفيد من الأنطولوجيا الأرسطية، وبالتالي الغربية إلا إذا قمنا واستفدنا من مفهوم التغريب.

أرضياتنا الفلسفية لا تهاب العدم، بل تنطلق منه وتحاول بناء أنطولوجيا مغايرة

وحتى لا يعيش هذا الأخير غربة، لابد أن يجد أرضية فلسفية، رغم غرابتها ليمارس تغريبه فيها. أرضياتنا الفلسفية لا تهاب العدم، بل تنطلق منه وتحاول بناء أنطولوجيا مغايرة.[٥]

يدخل التغريب الأنطولوجي إذن، ضمن هذه المخاطرة التي لا تهاب العدم بقدر ما هي امتحان لاستنبات أنطولوجيا مغايرة، أو بالأصح تأسيس أنطولوجيا تجعل من الممكن انبثاق حياة فلسفية مغربية، فالمخاطرة المتولدة عن «الرغبة في الترجمة، والتي تجعل من لقاء الغريب داخل لغته امتحانا، هي بمثابة وضعية لا تطاق... فأن نترجم معناه أن نستفيد من خدمات معلمين، وهما: الغريب في غرابته، ثم القارئ ورغبته في الامتلاك، وقد سبق لشلايرماخر قبل ذلك أن وزع هذه المفارقة على العبارتين التاليتين: «جلب القارئ نحو المؤلف، وجلب المؤلف نحو القارئ[٦]»؛ وهذا ما يعني بالنسبة إلى بول ريكور بأن الترجمة لا تطرح فقط مسألة العمل الذهني أو النظري أو العملي، بل تطرح مشكلة أخلاقية، فجلب القارئ نحو المؤلف أو العكس، علما بأن الأمر يتضمن مجازفة خدمة أو خيانة المعلمين معا. معناه ممارسة ما يسميه ريكور بـ «الضيافة اللسانية»؛ فهي التي تشكل النموذج بالنسبة إلى الصيغ الأخرى للضيافة المتشابهة معا:

٢- نفس المرجع، ص ٨١

٣- عز الدين الخطابي، في الترجمة والفلسفة والسياسة والأخلاقية، منشورات عالم التربية، ط ١، ٢٠٠٤، ص ٣٤

٤- بول ريكور: الصيغة النموذجية للترجمة- ترجمة عز الدين الخطابي، ضمن الكتاب المشار إليه أعلاه، ص ٣٦

٥- الخطابي / كثير: في الحاجة إلى إبداع فلسفي، ص ٨٣

٦- بول ريكور: المرجع السابق، ص ٣٦

أو ليست الاعترافات والديانات هي بمثابة لغات غريبة بعضها عن البعض الآخر، بمعجمها ونحوها وبلاغتها وأسلوبها التي يجب أن نتعلمها لكي نتمكن من فهمها؟ ألا تدعونا الضيافة القربانية التي تحملها بنفس المخاطرة التي نتحمل بها الترجمة/الخيانة، وأيضا بنفس التخلي عن الترجمة الكاملة؟[٧].

لا يتعلق الأمر بالنسبة إلى ريكور، بمجرد استبطان للعلاقة بالغريب، وإنما يتعلق باكتشاف أصيل يبرز الأساليب المألوفة لدى لغة حية ما: فهذه الأساليب لا تسمح لأية لغة كونية بالتوصل إلى إعادة بناء التنوع اللغوي اللامتناهي، كما يتعلق الأمر بالاقتراب من أسرار اللغة الحية وتحليل ظاهرة سوء الفهم Mal entendre واللافهم Mécompréhension المؤدية حسب شلايماخر إلى التأويل الذي تريد الهرمونيتيقا أن تجعل منه نظرية، فأسباب التباعد بين اللغة الكاملة واللغة الحية هي بالضبط أسباب اللاتفاهم.[٨]

تتعلق المسألة بالنسبة إلى الترجمة بقول نفس الشيء بطريقة مغايرة؛ أي إنها استدعاء للغريب، فهناك شيء ما غريب داخل كل آخر»[٩].

تبدو المسألة إذن، أشبه بوضع السفسطائي، فهو الأقدر على إزعاج نظام كلامنا، فهذا الإزعاج يحصل أساسا بسبب ميل اللغة إلى اللغز والحيلة والغموض والسر، وباختصار إلى عدم التواصل[١٠].

أليس التغريب الأنطولوجي إزعاجا للغة العربية التي ما تفتأ تمارس الإضمار كما ذهب إلى ذلك إدريس كثير؟ «إن التساؤلات التي تركز على العقل وتبحث في طياته ستظل بدون معنى كتساؤلات، إذا لم تنفتح على اللغة التي يعبر من خلالها هذا العقل على ذاته ومحتوياته»[١١].

تنخرط الفلسفة وفق هذا المنظور، في الانفتاح على اللغة، باعتبارها أساس كل ثقافة، اللغة لا بالمعنى الأنثروبولوجي الذي يجب استيعابه بناء على نفس المركز والتبعية. إن صميم الثقافة ومعاييرها هي اللغة، لأن هذه الأخيرة تسمح لنا ببنية للفعل مقارنة مع الحيوان الذي لا يتعدى عتبة الغرائز: يستطيع الإنسان أن يتحرك بأفعاله وفق آفاق واسعة، وضامن هذه الآفاق، حسب إدريس كثير، ليس سوى اللغة؛ ذلك لأن حضور الكلمات يسمح بربط الهُنا والآن بكلية شاسعة لا يحيد فيها عن هدفه المرسوم. فالإنسان يعي وجوده في حين أن الحيوان يعيش هذا الوجود، فالوعي بكل هذه الحركات تحينه الكلمات، جاعلة منه تجاوزات للحاضر مندمجا في نسق من العلامات، فلولا اللغة لما تأسس الوعي في بنية لدى الإنسان؛ فهذا الأخير لا يدرك العالم وعلاقته به إلا من خلال بنية اللغة التي يتوفر عليها.[١٢]

فهل معنى هذا أن اللغة تتحدد كبنية لانفتاح الإنسان على العالم؟ وهل معنى هذا أيضا، أن اللغة في مغايرتها التي تميزها عن لغات أخرى هي من يفرض تصورات الوجود؟ ربما تبدو فكرة أن التقطيع اللساني هو الذي يفرض تصورا للعالم قابلة للدحض حسب ريكور، كقولنا مثلا: إن الإغريق قد أسسوا فلسفات أنطولوجية، لأنهم يتوفرون على فعل للكينونة être يستعمل في نفس الآن كرابطة وكتأكيد على الوجود، فإننا سنصل إلى أن مجموع العلاقات الإنسانية للمتخاطبين بلغة معينة، لن يتناسب مع مجموع العلاقات التي تسمح لإنسان متكلم بلغة أخرى؛ أي فهم ذاته عبر فهمه لعلاقته بالعالم»[١٣].

إن وضع اللغة العربية موضع تساؤل واستشكال يظل حاضرا بالنسبة إلى الهم الفلسفي

ومع ذلك، فإن وضع اللغة العربية موضع تساؤل واستشكال يظل حاضرا بالنسبة إلى الهم الفلسفي، سيما وأن ممارسة التغريب الأنطولوجي بهدف تأسيس أنطولوجيا مغايرة يظل أرضية أساس لانطلاق تفكير فلسفي جديد.

٧- ريكور: المرجع السابق، ص ٣٧
٨- نفسه، ص ٣٨
٩- نفسه، ص ٣٨
١٠- نفسه، ص ٤١
١١- إدريس كثير: الإسرار الفلسفي، منشورات اتحاد كتاب المغرب.

١٢- بومسهولي: الفلسفة المغربية سؤال المستقبل والكونية - مركز الأبحاث الفلسفية بالمغرب، ص ٨٨
١٣- ريكور: المرجع السابق، ص ٣٠



وباستعمال كثير والخطابي لمفهوم التغريب الأنطولوجي، أضحى مفهوم الإسرار الفلسفي الذي نحته «كثير» أشد اقترابا من طي المسافة؛ فبناء على التغريب الأنطولوجي لم يعد غياب الرابطة خصوصية مبالغ فيها إلى حد وصف هذا الغياب/الإضمار في اللغة العربية بكونه مصدر عبقريتها، كما لم يعد في نفس الآن ضامنا لوضعية متميزة تميزها عن باقي اللغات[١٤]. يضع مفهوم التغريب الأنطولوجي اللغة العربية موضع تأزيم ومفارقة، وفي هذا التأزيم تتجلى اللغة العربية منزوعة الطابع القدسي، الذي أضفى على حروف هذه اللغة وبنائها قدسية خاصة تتعالى على أي نقد، كما تتعالى على أي تساؤل أو إقلاق.

إن التغريب الأنطولوجي، وهو يضع اللغة العربية في موضع أزمة، إنما يستهدف بالأساس إعادة استضافة الوجود بطريقة مغايرة، طريقة تسمح بانبثاق أنطولوجيا جديدة كشرط لحياة فلسفية، يغدو فيها التفلسف المتسائل جوهريا مستنبتا داخل أرض تتكلم العربية، وليس توجسا يظل محاصرا بالنزعة الوثوقية، كما يغدو فيها المفهوم كينونة ملتحمة بالحدثية، وليس مجرد غريب تطارده لعنة الخطابة الممجدة للغة مازالت تفتقر إلى أنطولوجيا الحاضر.

تندرج تجربة إدريس كثير وعز الدين الخطابي في التفلسف وفي الترجمة الفلسفية ضمن هذا «التصور» الذي يعيد مساءلة اللغة من أجل الانخراط في تأسيس فلسفة جديدة متخلصة من وهم الخصوصية. فكيف يغدو انبثاق فلسفة جديدة تتكلم اللغة العربية ممكنا؟ لا شك أنه إذا انطلقنا - في نظري - مما تمنحه اللغة من إضمار، فإن ظهور فلسفة جديدة مشروط بإضمار كونها عربية. إن الأمر يستدعي أن تنطلق هذه الفلسفة على أرضية من النسيان، إنه نسيان يتحقق من خلاله مكر مضاد للكائن تجاه هذه اللغة التي تمارس مكرها بإضمارها للوجود، من أجل استعادة لكينونة تاريخية منفلتة عن خصوصية اللغة. ومعنى ذلك أن الانفلات عن خصوصية اللغة العربية هو انفتاح على اللغة الكونية، «لغة الوجود».

تندرج تجربة إدريس كثير وعزالدين الخطابي في التفلسف وفي الترجمة الفلسفية ضمن تصور يعيد مساءلة اللغة من أجل الانخراط في تأسيس فلسفة جديدة متخلصة من وهم الخصوصية

وتلك هي الفرضية المضادة التي يمكن أن تنطلق منها، في سبيل تحرير كينونتنا من لغة ما تفتأ تحتكر الإضمار لصالحها، فمارست إتلاف الوجود.

تقتضي المغامرة الأنطولوجية ممارسة قصدية لإضمار مضاد بمقتضاها يُستعاد الوجود الذي غيبته هذه اللغة، وذلك هو رهان التغريب الأنطولوجي بوصفه رهانا يرتكز على إضمار الإضمار الذي يسمح بإمكانية انبثاق كينونة تستوطن اللغة العربية، لكنها متحررة عن تلك الخصوصية التي طالت بنية العقل وآليات اشتغاله.

إذن، فإضمار الإضمار هو شرط التاريخية، وشرط الالتقاء بالكوني؛ أي بالكينونة، باعتبارها تعينا في العالم المعيش الذي يشكل فضاء للانتماء المشترك للإنسانية.

١٤- إدريس كثير: الإسرار الفلسفي.

أية غيرية نريد؟



بقلم : د. رسول محمَّد رسول
مفكِّر وروائي وناقد من العراق

يبدو لي أن العقلانية الإنسانية التي لا بد أن ننهجها، تهدف إلى تحرير الإنسان من وعي جهوي لفَّ كينونته ووجوده، حتى أخرجه من (الإنسان) فيه، وبذلك فهي تعني العودة إلى (إنسان) الإنسان الذي ضاع في متاهات التعبير عن ذاته بأنظمة تفكير تستند إلى هويات جهوية، جعلته مغترباً عن حقيقته كونه (الإنسان)، إنما ذلك الكائن المذعن بعماء لكل ما يُخرجه عن ذاته الأصل نحو غيرية متطرِّفة زائفة أمست مخرجاتها دموية الوجود والحضور.

أصبح التعبير عن المنطقة كجهة، والعرق كجهة، والمذهب كجهة، جوهر وجود الإنسان

وهنا تتحوَّل الغيرية (Otherness) إلى مشكل أساسي؛ فخروج الإنسان عن ذاته الأصل كإنسان إلى غيره جهوياً متطرفاً يحمل بين مطاويه تفكيكاً للذات الأصل وإعادة بنائها وفق منظومة وعي جهوي، وعي مناطقي، وعي مذهبي، وعي عرقي، وعي ديني متطرِّف، وكلها نماذج تمضي عبر معقولية تحكمها إرادة أن يكون الإنسان غير ذاته حتى تصل، وفي أحيان عدّة، إلى مستوى إذابة ذاته الإنسان الأصل في أنظمة ذوات متخيلة؛ ذوات المناطق، ذوات المذاهب، ذوات الأعراق، ذوات الأديان، وغير ذلك مما يمكن أن يحجب أن تكون ذات المرء هي ذات إنسان، إنما ذات بنية في الغالب مؤدلجة بتفكير جهوي، بمعقوليات جهوية؛

* Bjarne Melkevik., tolérance et modernité juridique, Québec, les presses de l'université Laval, coll. Dike, ٢٠٠٦, p. ٢٤ –٢٨

معقولية الإنسان المناطقي، ومعقولية الإنسان المذهبي، ومعقولية الإنسان الديني، وهذه وغيرها تعد انفتاحاً لذات الإنسان على غيرية موضوعية، غيرية تواصلية، لكنّه الانفتاح الأكثر سلبية في ضوء تجارب التأريخ التي نعيشها؛ فإنسان الجهويات صار يوتر التصادُم مع نظيره الجهوي؛ تصادم الطوائف، تصادم الأعراق، تصادم المذاهب، تصادم الثقافات، تصادم الحضارات.

وبذلك، ينطلق الكائن الجهوي المتطرِّف لا من كونه ذلك (الإنسان) في أنموذجه البشري، إنما من ذلك الجهوي - الإنسان؛ العرقي - الإنسان، المذهبي - الإنسان، وقس على ذلك، حيث أصبح التعبير عن المنطقة كجهة، والعرق كجهة، والمذهب كجهة، أصبح جوهر وجود الإنسان، واستحالت الذات الحقَّة للإنسان إلى مجرد عَرض، مجرَّد هامش، مجرَّد شاطئ مهجور، وهذا قلب لحقيقة الوجود البشري الحق واغترابه عن ذاته الحقَّة، حتى استحالت (الغيرية) هنا إلى حجاب وسور يسجن هوية الإنسان الأصل الدالة على كونه إنساناً.

الغَيريّة في اللغة مصدر صناعيّ من (غَيْر)، وتعني تفضيل الآخرين على الذات، نوع من السُّلوك يهتمّ بمصلحة الآخرين بدلاً من الاهتمام بالمصلحة الشخصيّة، وهي هنا تقابل بمعنى (الأنانيّة)، فهي الإيثار، وبذلك تتجلّى الدلالة الأخلاقية والنفسية، عندما يؤثر المرء غيره على ذاته؛ يضحي بذاته من أجل الآخرين، يصوم عن نفسه من أجل إشباع الآخرين، والإيثار هو ميل لدى النفس البشرية لكي تفضِّل غيرها على كينونتها.

إن خروج الإنسان في أصله إلى فضاء التعبير الهوياتي الجهوي هو حق طبيعي، لكن ذلك لا يمثل في تجارب عدة معاصرة أي شكل من أشكال الإيثار بدلالته الأخلاقية كما بينا ذلك فوق، بل يمثل رغبة وجودية، سلوك وجودي زائف يتوخّى كسب لحظة تاريخية معينة، فعندما يتحكَّم التفكير الجهوي بمصير إنسان أصل، وقد نفى أصله هذا لصالح غيرية جهوية زائفة، وأقصد بزائفة نسيان أن يكون الإنسان إنساناً قبل كل شيء؛ غيرية مناطقية أو مذهبية أو عرقية، فإنما هو لا يؤثر ذاته الأصل من أجل غيره، لأن هذا الغير هو (غير) زائف، (غير) يمسخ هوية الإنسان الأصل لصالح هوية غير أصيلة، هوية جهوية عَرضية يُراد لها أن تكون جوهراً، إنه استبدال الشمس الأصل بصورة الشمس، والقمر الأصل بصورة القمر، إنه خروج غير آمن لذات إنسانية نحو هاوية التيه الأعمى، وصناعة (أنا) تحسب نفسها فدى من أجل غيرها، لكنه مجرَّد إيثار لوجود زائف؛ فـ (الأنا) المناطقية، والأنا المذهبية، والأنا العرقية، والأنا الإقليمية، لا تعدو أن تكون مجرّد تغاير منقطع عن أصله الإنساني، تغاير لا يحقق سوى وجود زائف يحجب الذات الأصل، يواريها الثرى، يخنقها حد العدم والحروب الجهوية الدموية خير دليل على ذلك.

> إن خروج الإنسان في أصله إلى فضاء التعبير الهوياتي الجهوي هو حق طبيعي، لكن ذلك لا يمثل في تجارب عدة معاصرة أي شكل من أشكال الإيثار

يبدو نمط التفكير في منطقة الشرق الأوسط مأزوم الحال بتفكير جهوي تعززه أنظمة سلطوية استعمارية جديدة في نهاية القرن العشرين، وهي تسوِّق معقولية متطرفة تنبع من إرادة بشرية تقوض وجود العقل الإنساني لصالح عقل عملي تحكمه الرغبة والميل، لتحقيق مطالب جهوية تتبدّى كمنطقة وإقليم ومذهب وقبيلة وعشيرة وزقاق، لتظهر معقوليات عدة؛ معقولية مناطقية، معقولية إقليمية، معقولية مذهبية، معقولية قبائلية، معقولية عشائرية، معقولية زقاقية، معقولية حزبية، وهكذا يحضر كل شيء إلا معقولية الإنسان كإنسان.

تكرس هذه المعقوليات الجهوية نمطاً من التفكير السَّلبي كونها تقوم على مجرّد الرغبة لا بإحياء عقل الإنسان الإنساني بوصفه هبة طبيعية، ونور طبيعي، وكينونة كونية وجدت من أجل النوع البشري، إنما من أجل إفراغ إنسان هذه المعقوليات من تلك الهبة النادرة بحجبها، ومن ذلك النور بإطفائه، وطمس تلك الكينونة بنسيانها، من أجل نسيان معقولية ما هو إنساني لدى الإنسان، من أجل استلاب تلك المزية الطبيعية التي وهبها الوجود للمخلوق البشري.

لنـا، بعـد هـذه التوضيحـات، أن نعمـل عـلى خطـوات إجرائيـة مـن شـأنها تفكيـك تلـك الغيريـات المتطرفـة الـتي أخرجـت (إنسـان) الإنسـان مـن طـوره الـذي لـه كإنسـان، وقذفـت بـه في متاهـات أنْ يكـون إنسـان جهـة مناطقيـة وعرقيـة ومذهبيـة ومـا أشـبه، حيـث حجبـت عنـه ميزتـه الطبيعيـة الـتي فطـر عليهـا عـبر معقوليـة جهويـة.

لا بـد مـن النظـر في (تأريـخ) ذلـك الخـروج السـلبي المتطـرِّف والدمـوي أحيانـاً؛ خـروج الإنسـان عـن كونـه إنسـاناً إلى إنسـان الجهـة، وهـو تشـخيص موضوعـي يتطلَّـب تحليـل وقائـع هـذا الخـروج الـكارثي؛ وقائـع تتطلَّـب «تحليـل تواجدهـا، وتعاقبهـا، وتضافرهـا، وترابطهـا، وتحوُّلهـا المنفـرد أو المجتمِـع»، بحسـب تعبـير ميشـيل فوكـو في (حفريـات المعرفـة، ص ٢٩)، ومـن ثـم العمـل عـلى تقويـض نمـاذج هـذه المعقوليات الجهوية؛ تقويـض وجودهـا عـبْر تفكيكهـا، وإزالـة أسـوارها الجهويـة المتشـكلّة حـول كينونتهـا بوصفهـا تكريسـاً زائفـاً لمعقوليـات جهويـة، وبالتـالي هـدم وجودهـا الزائـف الـذي يزاحـم الإنسـان في أصلـه كإنسـان، وصـولاً إلى إمكانيـة التواصـل مـع الطبيعـة الأصـل للإنسـان، والبـدء بإحيـاء جـذوة تلـك الطبيعـة الحقـة عـبر إصغـاء أصيـل لصوتهـا الخـبيء، بـل المخبّـأ قـسراً وحجبـاً ومواربـة، لـكي يسـتعيد الإنسـان أصلـه الإنسـاني، ويخـرج عنـه إلى غيريـة جهويـة إيجابيـة لا تفـرط بذلـك الأصـل، ولا بذلـك النـور الطبيعـي، نـور العقـل، الـذي ينـشئ معقوليـات إنسـانية تحتفـي بنعمـة الوجـود الأصيـل والحضـور الخـلاق عـبر الانخـراط في معقوليـات جهويـة إيجابيـة.

صدر حديثا



لمعرفة المزيد يرجى زيارة موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

الدراما التاريخيّة: أيّ أثر؟



بقلم : نادر الحمّامي
باحث تونسي

يُمثّل شهر رمضان، من جملة ما يمثّله في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة، شهرا إعلاميّا بامتياز، إذ تقوم مختلف المحطّات التلفزيونية بالخصوص بالاستعداد الموسمي للكثير من البرامج، من ضمنها الدراما التاريخيّة المتمثّلة أساسا في عدد من المسلسلات. ويتركّز هذا الإنتاج عموماً، على جوانب من التاريخ الإسلامي أو بشخصيّة لها مكانتها السياسيّة أو الروحيّة أو الدينيّة. ويجد هذا النوع من المسلسلات والإنتاج الدرامي متابعة واسعة نسبيّا. ولا أخفي أنّ ما دعاني إلى الكتابة في هذه المسألة هو ومضة إشهاريّة لمسلسل يبثّ في عدّة قنوات، ويتعلّق بشخصيّة خالد بن الوليد، وفي الومضة جملة لفتت انتباهي، وجعلتني أفكّر في تبعات مثل هذه المسلسلات. جاء على لسان ابن الوليد عند تفكيره في دخول الإسلام ما يلي: «والله، إنّي رأيت رجالا يحبّون الموت أكثر ممّا يحبّون الحياة». أعلم جيّدا أنّ البعض سيقول مفسّراً، إنّ ما ذكر يرتبط بمسألة مخصوصة وسيقصّ عليّ القصّة كاملة ليوضّح لي المسألة، ويبيّن أنّ الأمر ليس كما ذهب في ظنّي، وأنّ الجملة مقتطعة من سياق كامل إلى غير ذلك. ولكن ما الذي سيرسخ في ذهن عامّة الناس ممّن يشاهد هذه الومضة أكثر من مرّة؟ أظنّ أنّه ليست هناك إجابات كثيرة عن هذا السؤال، هي إجابة واحدة: المسلم يحبّ الموت أكثر من الحياة، كذا قال الصحابي خالد بن الوليد الملقّب بسيف الله المسلول. ولنتصوّر تبعات ما

> يجدر إعادة النظر في ما يدخل في إطار الدراما التاريخيّة من جهة المحتوى والموضوع والشكل أيضا

ترسّخ.

ربّما يكون من الضروريّ أن نوضّح بداية، أنّ وصف هذه المسلسلات بالتاريخيّة لا يعني أنّها كذلك بالمعنى العلمي المتداول، وهذا في الحقيقة ليس من وظائف الأعمال الفنيّة المستندة بالدرجة الأولى إلى التخييل، ولكن لا يجب التغافل عن أنّ ذلك التخييل فاعلٌ بالضرورة في أذهان المتلقّين وعقولهم، وهم ليسوا جميعا على القدر نفسه من المعرفة والفكر، لذلك فإنّ التلقّي يختلف من فرد إلى آخر وفق تكوينه ومعارفه. وإذا ما أضفنا إلى هذه الملاحظة مسألة الضعف الكبير لدى عموم المجتمعات العربيّة والإسلاميّة في مجال المعرفة التاريخيّة وغياب الحصانة النقديّة، فإنّ الأمر في تقديري، سيصبح جديرا بالانتباه وإعادة النظر في ما يدخل في إطار الدراما التاريخيّة من جهة المحتوى والموضوع والشكل أيضا.

إنّ هذه الدراما مؤثّرة إلى حدّ بعيد من ناحية التقنيات المستعملة؛ فعادة ترصد لها ميزانيات ضخمة، ممّا يجعل صورتها فاعلة بشكل كبير. ثمّ إنّ أبطالها، بحكم الميزانيات المرصودة، يكونون في العادة من النجوم المحبوبة لدى الجمهور الواسع، وهذا يزيد من درجة التأثير. ويزداد هذا التأثير عمقا، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أنّ شرائح كبيرة من المتلقّين تعتقد أنّ أحداث المسلسل ومواقف أبطاله هي تصوير لوقائع الماضي كما حصلت، وهي بذلك تنتمي إلى مجال الحقيقة التاريخيّة، ممّا يؤدّي في نهاية المطاف إلى بلورة صورة عن ذلك الماضي، وتشكيل ذهنيّة مخصوصة وربّما ينتج عن كلّ ذلك نزوع نحو الاقتداء بما تقدّمه تلك المسلسلات.

لقد حرصنا على متابعة بعض الحلقات أو المقاطع من بعض المسلسلات التاريخيّة، ولاحظنا أنّ أغلبها يدور حول جوانب من السيرة وحياة الصحابة أو حول عدد من الشخصيات الأخرى التي أصبحت تاريخيّا علامات على حقب وفترات من التاريخ الإسلامي. ومن خلال هذه المتابعة يمكن الإشارة، وإن باقتضاب، إلى جملة من الملاحظات السريعة التي تمسّ الاختيارات والمضامين.

> هناك غياب شبه كلّي في الدراما التاريخية للشخصيّات الفكريّة أو الفلسفيّة أو حتّى الشخصيّات الدينيّة الّتي فارق فكرها وتوجّهها الاعتقادات السائدة

تتلخّص أولى الملاحظات في الغياب شبه الكلّي للشخصيّات الفكريّة أو الفلسفيّة، أو حتّى الشخصيّات الدينيّة الّتي فارق فكرها وتوجّهها الاعتقادات السائدة. وحتّى إن تمّ التعرّض لها، فإنّها تكون هامشيّة، هذا إذا لم تصوّر على أنّها مخالفة لما يُعتبر إيمانا قويما أو سلوكا مستقيما، فتنحصر القيم الّتي يُراد ترسيخها في أطر الالتزام بما استقرّ عليه الأمر عقائديّا وفكريّا واجتماعيّا وسلوكيّا، ويُقصى المختلف عن السائد والمألوف. ونحسب أنّ لمثل الأمر تبعات خطرة، إذ يمثّل ذلك دعما إضافيّا لما عليه المجتمعات الإسلاميّة عموما من نبذ الاختلاف والبحث عن الانسجام الاجتماعي، ولو كان شكليّا.

وترتبط بهذا ملاحظة ثانية، ويتعلّق الأمر بكيفيّة التعامل مع المخالف والمختلف، ويمكن القول بصورة مباشرة، إنّ السمة الغالبة على ذلك التعامل في هذه المسلسلات هي العنف. ومن الملاحظ، أنّ ذلك العنف يُصوّر في مشاهد طويلة، يطغى عليها سفك الدماء في وحشيّة مقيتة وفي غياب للمشاعر الإنسانيّة، حتّى أصبحت مشاهد القتل العنيفة عاديّة ومستساغة، وكذا يغدو بتر الأوصال وقطع الرؤوس.

> تلك الدراما تتقاطع في كثير من وجوهها مع العديد من أصناف خطابات أخرى عنيفة تقوم هي بدورها على القصّ للاعتبار والتمثّل والاقتداء

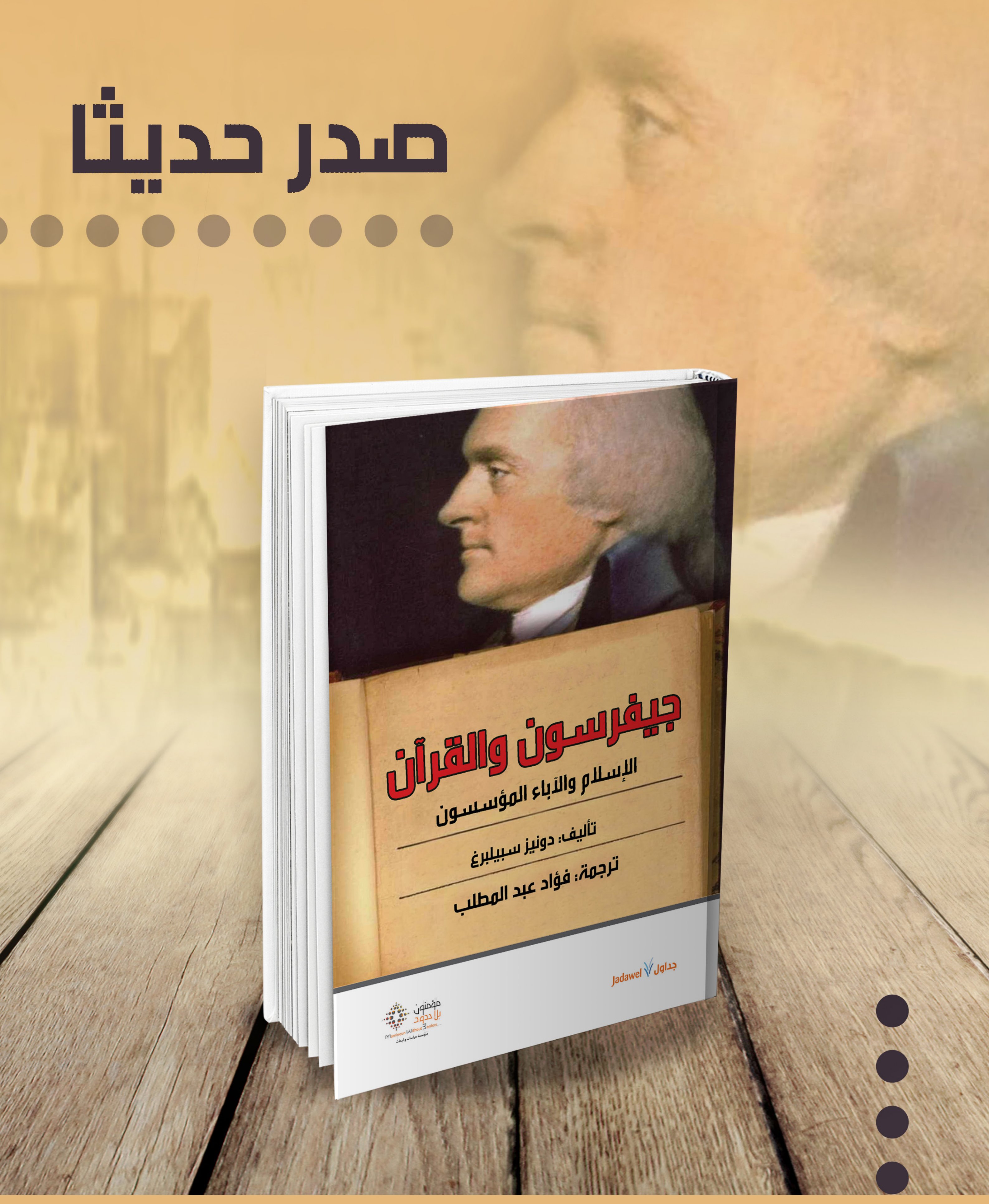
ويمكن هنا إضافة ملاحظة ثالثة؛ فأولئك «الأبطال» الذين تدور الأحداث حولهم، ولهم في نفوس المشاهدين وضمائرهم وقع كبير، لا ينتصرون إلاّ بحدّ السيف، ممّا يؤدّي إلى زرع فكرة أنّ الحضارة

والأمجاد لا تُبنى إلاّ بالعنف والقوّة، ولا سبيل لاسترداد «الحقّ» أو الوصول إليه إلاّ بقتل الآخر وإلغائه. ولا حاجة للإطناب كثيرا في بيان ما لمثل هذه الفكرة من آثار هدّامة خاصّة في أذهان شبابنا.

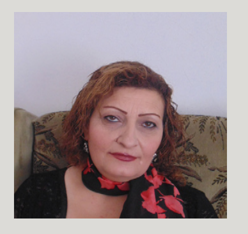
وتتعلّق الملاحظة الرابعة الّتي نسوقها بمسألة نحسب أنّ المجتمعات العربيّة والإسلاميّة تعاني منها، وتتلخّص في ذلك الإحساس المتعاظم بالعداء، وأنّ المؤامرات تحاك ضدّ تلك المجتمعات من كلّ الجهات. والإشكال هنا أنّ المتفرّج سيضع نفسه لاشعوريّا في صفّ من ينتسب إليهم دينيّا أو فكريّا، وتكون المجموعة المشكّلة لهذا الصفّ هي الممثّلة «للفرقة الناجية» على حدّ عبارة المتكلّمين القدامى. أمّا البقيّة، فهم من المتآمرين الصادين عن الحقّ، وهذا الشعور يؤدّي إلى العنف في حال القدرة، أو هو يؤدّي إلى التقوقع والانغلاق في حالات الضعف والوهن.

أمّا الملاحظة الخامسة، فإنّ هذه المسلسلات الّتي تستند إلى ضرب من «الفناطازيا التاريخيّة»؛ فهي تصوّر أمجاداً هي في الغالب متخيّلة أو مبالغا فيها على الأقلّ، وبذلك فهي تساهم بشكل كبير في تأكيد أفضليّة الماضي على الحاضر لدى المتلقّي، وتولّد عنده نوعا من الحنين إلى الماضي، بل قد تزرع لديه فكرة أنّه «لا يصلح آخر الزمان إلاّ بما صلح به أوّله» فيسقط في ضروب من الماضويّة الّتي تشدّه إلى الوراء بحكم ما يتمّ تصويره من ماضٍ تليد، وما يعيشه من حاضر بائس.

لعلّ هذه الملاحظات الّتي سقناها سريعا، ونرى أنّها جديرة بتحليل أوفى تجعلنا نعيد التفكير في ما يقدّم من دراما تاريخيّة تستقطب جمهورا واسعا نسبيّا من بينه شباب غير محصّن فكريّا ونقديّا، ويعيش أوضاعا ماديّة ونفسيّة هشّة، وبالتالي فهو ليس في مأمن من الاندراج في تيّارات العنف والإرهاب باسم العودة إلى الأصول والبحث عن هويّة في الماضي، فتلك الدراما تتقاطع في كثير من وجوهها مع العديد من أصناف خطابات أخرى عنيفة تقوم هي بدورها على القصّ للاعتبار والتمثّل والاقتداء، ونحسب أنّ الكثير ممّا يُعتبر دراما تاريخيّة قد يؤدّي إلى النتائج نفسها عن وعي أو عن غير وعي، بل لعلّ تأثيرها يكون أعظم نظرا إلى ما تستند إليه من تقنيات الصورة والحركة.



صدر حديثا
جيفرسون والقرآن
الإسلام والآباء المؤسسون
تأليف: دونيز سبيلبرغ
ترجمة: فؤاد عبد المطلب
Jadawel جداول



بقلم : أنجيل الشاعر
شاعرة وكاتبة سورية

التاريخ في غرفة العمليات

قراءة في رواية «فرسان وكهنة» لمنذر قباني



منذر قباني طبيب جرّاح من السعودية، من مواليد الرياض ١٩٧٠. برز اسمه في السنوات الأخيرة، واحداً من الروائيين السعوديين، الذين أسهموا في انتشار الرواية السعودية في العالم العربي. له عدة روايات: «حكومة الظل» و«عودة الغائب» و«فرسان وكهنة»، وهي من ثلاثة أجزاء، صدر منها جزئين: «فرسان وكهنة» و«قطز».

الرواية، هذه المرة، هي العيادة وغرفة العمليات، والمريض هو التاريخ الذي يصنعه البشر، «ولكنهم لا يصنعونه على هواهم»؛ التاريخ الذي يجري اليوم، هنا والآن، لا الزمن الماضي، ولا الزمن الخطي، ولا التتابع السببي ولا التصادفي أو العشوائي لأحداث منتقاة من الذاكرة، بل مجرى الحياة الإنسانية، وشكل وجود هؤلاء الذين يصنعونه أو يستنكفون عن ذلك، في هذا المكان من العالم. وأدوات الجرَّاح، منذر قباني، هي المنطق والعلم والفلسفة والدين .. والمرض هو «الماضي الذي لا يمضي»، أو الزمن الراكد؛ أي «مثلث الاستبداد»: الحاكم والكاهن والرعية.

ممالك تنشأ وممالك تنهار، عوامل النشوء نفسها تحمل جرثومة الانهيار، فما بني بالسيف، بالسيف يهدم، والغالب بقوة الشوكة مغلوب بها عاجلاً أم آجلاً؛ إنها «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد». لم يرد اسم عبد الرحمن الكواكبي في الرواية، لكن القارئة المتأنية والقارئ المتأني يشعران بروحه فيها.

بورته، المركيت، شيليدو، بوشكاي، التتار، المغول، جنكيز خان، بخارى، خوارزم، بغداد ... أسماء وأمكنة وأحداث متشابكة من القرون الوسطى مرتبطة بنظائرها في عصرنا هذا. بدأ الكاتب روايته بالحدث الذي سيؤسس سيرة جنكيز خان وتزعمه قبائل عديدة، الحدث هو قيام «شيليدو»، زعيم قبيلة المركيت، بخطف زوجة تاموجين، الذي تنبأ الكاهن، تَبْتَنكر، بمستقبله، قبل ولادته، وبالعلامة التي ستجعل منه جنكيز خان: «إنها إرادة رب السماء الزرقاء، هكذا أخبرتني الأرواح» ... «الفتى مقدر له أن يعلو فوق الجميع، لأنه يحمل في يده اليمنى خثرة دم حمراء» .. سيعود تاموجين ليس فقط على رأس فرسان المركيت، بل على رأس جيش يجمع من حوله قبائل الترك والنيمان والمركيت والتتار والكرَخَطَّا، جميعهم يحاربون تحت راية المغول .. بل حتى الأكراد والعرب وأهالي الصين سيجدون لهم تحت رايته مكاناً» (ص ٩ - ١٦).

لماذا اختار الكاتب هذه العلامة للطفل تاموجين، هل هي إشارة إلى ما قيل عن الرسول: «ابحثوا عن العلامة في يد محمد». والسؤال الأهم: لماذا اختار خوارزم وبخارى القريبتين من بلاد الفرس والحروب الطاحنة التي دارت في العصور الوسطى؟ هل هذا الاختيار إسقاط على ما يجري اليوم من محاولات

يصف الكاتب المجتمع السعودي، وتنظيمه وعلاقاته الداخلية والخارجية، ومن ثم علاقته بالدولة، من خلال مظاهر الثراء الفاحش وتضافر السلطة والمال



منذر القباني

إشكالية النسيان والذاكرة، إشكالية الهوية، من أهم ما تعالجه رواية «فرسان وكهنة» لمنذر قباني

الهيمنة الإيرانية على الدول العربية؟

تحدث الكاتب عن قبائل التتار والمغول، ووضع القارئ في جو رؤيوي بدءا بقول الكاهن: «لقد آن الأوان .. أترين هذه السماء؟ ليس لها إلا رب واحد، كذلك الأرض سيكون لها خان واحد يسودها». وسيكون ذلك «إذا غاب الربيع» ... إلى قوله: «أسفرت الانتخابات الرئاسية المصرية عن فوز متوقع للسيد جمال مبارك بنسبة ٨٥٪ ..» (ص ١٦ - ١٧). كان ذلك إيحاء حياً ومباشراً بالربيع العربي وتبعات غيابه.

ثم يتجه النص إلى الشعوري واللاشعوري، في شخصية مراد قطز، بطل الرواية، في الزمنين الحاضر والماضي: طبيب وأستاذ مساعد في قسم الجراحة التجميلية، في كلية الطب بجدّة، لم يساعده منصبه هذا على الزواج من زميلته الطبيبة هديل، لأنه لا ينتمي إلى أصول سعودية، فهو من أصول بخارية، جعلت منه «مراد قطز» .. «ذا العينين الحلقيتين والأنف الأفطس» والملامح التي حالت بينه وبين من يحب، كائناً هلامياً يعيش في أحلام وتصورات هي ظل للواقع وموازية له، يتحول إلى شاهد على أزمنة قديمة وحاضرة ومستقبلية.

يصف الكاتب المجتمع السعودي، وتنظيمه وعلاقاته الداخلية والخارجية، ومن ثم علاقته بالدولة، من خلال مظاهر الثراء الفاحش وتضافر السلطة والمال، وغلبة المصالح الشخصية على القيم الإنسانية، ويتجلى هذا كله في شخصية غانم الساعدي، صاحب أكبر مستشفى في مدينة الرياض، يعمل فيها مراد بعد أن نُقل من مدينة جدّة، إثر تهمة لفقها له صهر هديل، السيد وجيه، كي يبعده عنها. والمحسوبيات في العلاقات الاجتماعية، في التوظيف واغتنام الفرص بعيداً عن الكفاءات وحق الأفراد المتساوي في العمل، والتعامل غير الإنساني مع العمالة الوافدة من الخارج، كالهنود في محطات الوقود، والعمال العرب غير السعوديين.

تضع الرواية القارئ في غمار مناظرة بين الدين والعلم عن طريق دكتورة أمريكية في الفيزياء الكمومية (فرجينيا)، هي شريكة غانم الساعدي في أعماله الاستثمارية في كثير من دول العالم، والشيخ، إبراهيم الصندوق، العلاّمة في الدين الإسلامي، والذي يقابله الكاهن، تبتكر، عند المغول، إذ الاثنان لا يؤمنان بتغيير العالم وقوة العلم، وذلك لتقديم العقل والعلم على الدين والسياسة، على أن العقل والعلم، هما الأسمى في الحياة البشرية، على طريقة دان براون.

يميل الكاتب إلى سيميوطيقا الأهواء، أو «علم الدلالة الهوائي»، عن طريق سلوك مراد الانفعالي: الصداع المتكرر، النسيان، الهذيان، الأحلام، والإحباط .. ثم عن طريق الإرهاب المستورد من بلاد الغرب، وحاضنته في السعودية، والبلدان العربية، والمتمثل بشخصية النادل التونسي، محمد، الذي جعل منه البؤس والجهل والإذلال إرهابياً.

العودة إلى خوارزم وأميرها، علاء الدين بن محمد خوارزمشاه، وحملاته على بني العباس إشارة إلى حروب مسلمين على مسلمين، تبين لنا كم هو باع الماضي طويل في ما يحدث اليوم على الساحة العربية، وكم هي عين الحاضر ممتدة إلى الوراء. فقد كشف الكاتب عن الجانب المغموس عند المغول والتتار، وهو الطيبة والرشاقة وحسن النية، والاهتمام بتعليم النساء علوم الرجال وفنون القتال، كحفيدة ملكهم جنكيز خان، البالغة من العمر أربعة عشرة عاماً، المطلعة على الكتب السماوية، والمؤمنة بالإنسانية، عن طريق المانوية المثنوية، والتي تفرق بين العلم والمعرفة: «.. منذ قليل كنتِ لا تعلمين ما الفالوذج، ثم أخبرتك عنه فعلمتِ، لكن حين رأيتِه وتذوقتِ طعمه الطيب عرفتِه».

«العقل البشري هو تاريخه»؛ رواية «فرسان وكهنة، لا تؤرخ، بل تسرد، وتحكي، تجعل الفرسان والكهنة يحكون ذواتهم، ويسردون تجاربهم، من خلال تشاركهم في ملحمة نثرية تحاول تجسيد الأعمال الإنسانية على نحو يقارب الحقيقة أو الواقع الراهن، مضيفة إليها نكهة خيالية جذابة، ثم تترك العقل مفتوحاً على المدى، يستكشف، يتساءل، يستقرئ، يبحث في الممكن والمستحيل في الماضي الحاضر، والحاضر الماضي، والمستقبل الممكن. العقل والتاريخ يتعاشقان؛ والرعية هي الرعية، تسمع وتطيع. ثمة



زمن وزمن مواز لمكان ومكان مواز، الموازي هو المرآة، محدَّبةً حيناً ومقعَّرة حيناً آخر.

إشكالية النسيان والذاكرة، إشكالية الهوية، من أهم ما تعالجه هذه الرواية؛ يوم كان مراد يعيش حياة هادئة وحالة من الرضا عن عمله وعن نفسه، لم يكن في حاجة إلى ذاكرته البعيدة والمعتمة، بل يمكن القول إنه كان يؤثث ذاكرة سعيدة مرحة، ويحلم بالحب والزواج من الجميلة، هديل، وتأسيس أسرة، كبقية خلق الله. كان يعتقد أن جدارته ونجاحه في مهنته ورغبته في توجيه حياته في الاتجاه الذي يريده .. تكفي لكي يتبوأ مكانة اجتماعية لائقة، وأن يتطلع إلى «فوق» ويتجرأ على التقرب من ذوي الحسب والنسب والمال. لكن لـ «الفوق» اعتباراته ومعاييره: من هذا الهجين الذي تشي ملامحه بوضاعة أصله، حتى يتجرأ على النظر إلى سليلة الحسب والنسب؟ لا بد من معاقبته ومحاصرته بالشائعات، تمهيداً لطرده من المكان، تلاحقه التهمة، وسيف «القضاء» وسلطة المجتمع وترسانته الأخلاقية التي تتمحور على المرأة، أداة التبادل الاجتماعي: جراح مشهور يتحرش بإحدى مريضاته. لسان حال الـ«فوق» يقول: ليس لك أن تعيش كما تريد، بل كما نريد لك أن تعيش؛ إذا كان هناك «قضاء وقدر» فنحن القضاء والقدر، نحن سلالة الفرسان والكهنة، فمن تكون أنت أيها البائس!

للهوية وجه آخر، يكشف عنه هذا الحوار الرشيق بين نوران خانم المسلمة، زوجة ملك خوارزم، وبين ياسمي، حفيدة جنكيز خان المؤمنة بالعقيدة المانوية، التي تقول بوجود إلهين، إله للنور وإله للظلمة:

- لا ينقص فتاة مثلك حباها الله بالعلم والجمال سوى اتباع الدين الحق.

- لو كنتُ عرفته لاتبعته.

- هو الإسلام يا صغيرتي.

- وكيف اهتدى عقلكِ أنت إلى الإسلام.

- أنعم الله علي أن نشأتُ في كنف والدين مسلمين .

- ماذا لو كان أبواك على دين غير الإسلام؟ ..

إنها رواية ملحمية، تجمع ما بين التراجيديا والأسطورة، والواقع والخيال، وما بين المعقول واللامعقول

الكل يعتقد بأن الله أنعم عليه هو وحده من دون باقي أصحاب الديانات الأخرى بالدين الحق فمن فيهم المصيب؟

- القرآن يقول بشكل صريح أن الإسلام هو الدين الحق.

- مولاتي، القرآن حجة للمسلم، لأنه يؤمن به، أما أنا فلست بمسلمة. (٢٤١ – ٢٤٢)

كأني بالكاتب أراد أن يقول، إن الانتماء العرقي والانتماء الديني بعدان متلازمان من أبعاد الهوية الموروثة، التي لم يخترها الفرد، رجلاً كان أم امرأة، بعدان يتبادلان المواقع، ويقيمان الحواجز بين البشر، مرة بين المختلفين عرقياً، ولو كانوا يؤمنون بإله واحد، ويدينون بدين واحد ومذهب واحد، ومرة بين المختلفين دينياً ومذهبياً، ولو كانوا من «أصل» عرق واحد. ولما كان كل فرد يعتقد بأنه أوتي كفايته من العقل، حسب تعبير ديكارت، فإنه يعتقد كذلك أن الدين الذي ورثه عن آبائه وأجداده هو دين الحق.

ومع أن الرواية، بكل تفاصيلها، تستبعد أن يكون العرق والدين سببين من أسباب النزاعات السياسية والحروب، فإنهما يمنحان النزاعات والحروب تبريرها الثقافي والأخلاقي، حتى ليغدو قتل الإنسان بحجة انتمائه الإثني أو الديني واجباً، يمليه الانتماء والولاء.

منذ طرد مراد من المستشفى بمدينة جدة متهماً بجريمة لم يرتكبها، أخذ يحفر في ذاكرته البعيدة والعميقة وينبشها بحثاً عن هويته، التي حددها له الآخرون، بالتضاد مع هوياتهم القاتلة، حسب تعبير المبدع أمين معلوف، وحبسوه في إطارها الضيق، لكي يحددوا مكانه «هناك»، على هامش المجتمع، وأن كونه طبيباً حاذقاً وأستاذاً جامعياً ومثقفاً ملماً بأحدث منجزات العلوم، لا يعني شيئاً سوى أن الله سخره لخدمة سلاطين المال والأعمال والسياسة ومسامرتهم

وتزيين مجالسهم.

انطلاقاً من محنته طرح مراد سؤالاً مربكاً: «ما حكم من يرمي المحصن، ثم لم يأت بأربعة شهود؟»، فأتاه الجواب: «حكمه كما جاء في كتاب الله، أن يجلد ثمانين جلدة، ولا تقبل له شهادة أبداً»، (ص ١٣١)، وهو جواب مستمد من سورة النور حول رمي المحصنات، ولا ذكر فيها أو في غيرها لرمي المحصنين. السؤال والجواب يطرحان إشكالية النقل والعقل، وقياس الغائب على الشاهد، التي تظهر في مواضع متعددة من الرواية، والتي يتسبب الاختلاف فيها بانقسام المسلمين على أنفسهم وتفرقهم شيعاً ومذاهب، وقد تكون من أقوى الذرائع في النزاعات والحروب. فالمسألة التي تؤرق الكاتب هي اقتتال المسلمين فيما بينهم، إذ تدعي كل فرقة أنها «الدين الحق»، فيصير الإسلام الذي وصفته نوران إسلامات متضاربة، يكفر بعضها بعضاً.

البنغالي، العامل في محطة الوقود، ومحمد التونسي النادل في قصر الساعدي، والذي انتهى إلى إرهابي، والعمالة الوافدة وجه آخر من وجوه الهويات القاتلة. الهوية في هذه الحال، يشكلها الغنى الفاحش أو الفقر المدقع، وهما وجهان متكاملان، إذ لا يغتني غني إلا بفقر فقير، حسب المأثور عن الإمام علي بن أبي طالب. أهل المال والقوة والنفوذ هم وحدهم من يحددون هويات الآخرين المختلفين، فيغربونهم في أوطانهم ثم يغربونهم عنها. أهل المال والقوة والنفوذ هم من يصنعون الإرهاب، وعليهم أن يتحملوا نتائجه. شخصية النادل التونسي شخصية غامضة، مغلقة على آلامها، صنعها إذلال متواصل، يدفع بها إلى «هدم الهيكل على من فيه».

سأغامر بوصف هذه الرواية بأنها رواية ملحمية، تجمع ما بين التراجيديا والأسطورة، والواقع والخيال، وما بين المعقول واللامعقول، ومقاربة فلسفية، في تلاحم الذات والموضوع، وصراع البطل (الإشكالي) مع الواقع، ببعديه الزماني والمكاني، وقد فتح الكاتب في هذا المجال آفاق الرواية على فضاءات رحبة، مخترقاً منهجية الرواية العربية التقليدية ضيقة الحدود، وجلّ ما قدمه هو من سمات الرواية الحديثة في السرعة والحركة مجسداً الجمالية الفنية في السرد، ووصف الطبيعة ومصادقته لها في برقها ورعدها وأمطارها ورياحها العاصفة. كما ذهب إلى استشكال لا يخلو من مقاربة سيكيولوجية (فرويدية). يتجلى هذا كله في جملة من التفاصيل تتشابك في نسيج نصي متموج بلغة بسيطة، سهلة، جميلة، نجح فيها الكاتب فأضفى على روايته جمالاً وروعة. وأنهاها بجملة اختصرت المضمون العام للنص: «النقيضان هما في الأصل شيء واحد ... من دون ذاك لا يكون هذا ... ومن دون هذا لا يكون ذاك». لا يكتمل الشيء إلاّ بنقيضه، لكن النقيضين لا يصدقان معاً، ولا يكذبان معاً. ما هو غير موجود بالفعل موجود بالقوة.

مراد، الباحث عن الحقيقة الكلية، يتنقّل بين الماضي والحاضر، لعله يجد ما يشبع عقله من إجابات عن أسئلة كونية، وسياسية وفلسفية. كان روحاً بلا جسد في مكانٍ ما، ثم جسداً بلا روح في مكان آخر، حتى ظهر له الشيخ الجليل ذو العمامة الخضراء بالقرب من مدينة أترار القريبة من بلاد فارس، والذي استنتج من سلوكه العقلاني وتصرفاته المدروسة بعض ما كان يبتغيه. أشار الكاتب بذلك إلى القضاء على التنوير من قِبل الملوك والحكام. ورمز التنوير هو (واصل بن غيلان) قاضي خوارزم، الذي أعدمه ملكها وسجن تلميذه محمد الطوسي، بتهمة الزندقة، ذلك لرجاحة عقله ودعوته إلى العدالة وتوحيد المذاهب، فلعل الكاتب أراد أن يشير إلى إيمان المتصوفة وعقلانية المعتزلة، في شخصية واصل بن غيلان وتلميذه الطوسي، الذي يقول: «قد يُكبل الجسد لكن العقل الحر غير قابل للتكبيل».

لم يكتف الكاتب بالإيحاء والإشارة للتعبير عن ثالوث الاستبداد، بل صرح في الصفحة ١٨٠بأن أضلاع «مثلث الاستبداد» هي الحاكم والكاهن والعامة (...) والعامة أسوأ أضلاعه، إذ تهلل لمن يخدعها ... «تباً لها من عامة جاهلة». وهذه دعوة صريحة للشعوب العربية المضطهدة من قِبل الحكام والكهنة، علها تستفيق، وتكف عن تمجيد الأشخاص وعبادتهم، وتتحرر من عقيدة «الجبر»: «الجبر هو عقيدة الطغاة» ليس للفرد حرية الاختيار، بل هو مجبر على الفعل أو التراجع عنه، ولا يملك إمكانية البحث عن الحقيقة أو الدفاع عنها.

أخيراً يقرع الكاتب الجرس: «سقطت بخارى، منذ زمن، عندما سقط أهلها مع حكامها وكهنتها» تماماً كجدلية العبد والسيد حين يموت العبد لا يظل لسيده قيمة، الشعوب هي من تصنع الحكام، وتصنع المستبدين بإذعانها لهم.

صدر حديثا



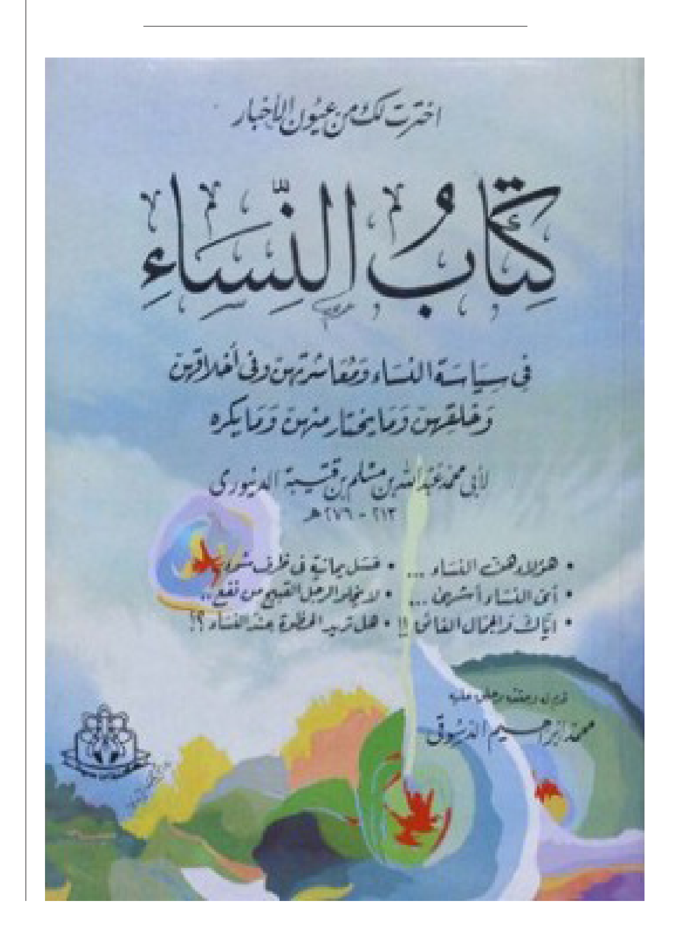
حنّة أرندت
الوضع البشري
ترجمة: هادية العرقي
جداول Jadawel
مؤمنون بلا حدود

المرأة ونظام الثقافة: هيمنة الذكورة

بقلم: مصطفى الغرافي
باحث مغربي

يَنطلق هذا البحث من فرض منهجي أساس، مؤداه أن التراث الفكري والثقافي العربي خضع لنسق ثقافي مضمر، تولى صياغة الرأي وتوجيه الموقف من المرأة. وقد تمثلت أبرز الغايات التي وجهت البحث في الكشف عن مظاهر تحيز الثقافة العربية ضد المرأة، وتحديد الآليات التي اعتمدها النسق التراثي من أجل تبرير وتسويغ النظرة المحافظة والمنتقصة من المرأة جسدا وخطابا. لذلك فإن البحث يستمد أهميته من كونه يشكل مدخلا ملائما لتركيب جهاز قرائي يمكن من وضع اليد على منظومة الأفكار والقيم والتصورات التي تحكمت في نحت وصياغة صورة المرأة كما جرى ترسيخها في المخيال الجماعي العام.

تظهر نمذجة «كتاب النساء» تركيزا واضحا على جسد المرأة في جانبه الشبقي، باعتباره موضع الفتنة والاستيهام؛ وكأن هذا الملمح هو الأصل في المرأة



ومن هنا يمكن إدراج هذا البحث ضمن الجهود الفكرية الرامية إلى مقاربة «نص الثقافة»، وليس نصوص الأفراد فحسب، بغرض الكشف عن الأنساق الفكرية والمرجعيات الثقافية التي وجهت الحضارة العربية إلى اجتراح آفاق نظرية ومعرفية بعينها، وهو أمر لن يتحقق إلا بالحوار المباشر مع النصوص والخطابات التي مثلت الأس المعرفي الذي انبنت عليه أنظمة الثقافة والفكر في السياق العربي. ومن أجل ذلك، يغدو من الضروري الربط بين «النصوص وبين الوقائع الوجودية للحياة البشرية؛ فالوقائع المتعلقة بالقوة والسلطة، والمتعلقة أيضا بضروب المقاومة التي يبديها الرجال والنساء والحركات الاجتماعية والسلطات التقليدية هي الوقائع التي تجعل من النصوص أمرا ممكنا، وهي التي تطرحها لقراء تلك النصوص»[١].

انطلاقا من هذا التصور للخطاب، باعتباره حاملا لمضمون معرفي أيديولوجي سنفحص «كتاب النساء» (الكتاب العاشر من «عيون الأخبار»)، قاصدين من ذلك إلى وضع اليد على ملامح المرأة العربية كما يصورها ابن قتيبة الفقيه السني المحافظ، وجسدها في نسيج نصي متلاحم، تحكمت في صوغ مبادئه وتشكيل مقاصده مرجعيات فكرية ثقافية وموجهات معرفية أيديولوجية.

المرأة والفتنة: سيمياء الجسد الأنثوي

تظهر نمذجة «كتاب النساء» تركيزا واضحا على جسد المرأة في جانبه الشبقي، باعتباره موضع الفتنة والاستيهام؛ وكأن هذا الملمح هو الأصل في المرأة. أما العقل، فعارض وثانوي؛ فقد ابتدأ ابن قتيبة الكتاب بنصوص تنحدر من مرجعيات مختلفة عربية وأجنبية مدارها على أخلاق النساء وما يختار منهن وما يكره[٢]. يلي ذلك الكلام على الأكفاء من الرجال[٣]، والحض على النكاح وذم التبتل[٤]، وباب الحسن والجمال[٥]، وباب القبح والدمامة[٦]، ثم الخلقة الطبيعية من طول وقصر[٧]، وكلام عن اللحى[٨]، والعيون[٩]، والأنوف[١٠]، والبخر والنتن[١١]، والبرص[١٢]، والجذام[١٣]، ثم حديث عن المهور[١٤]، وأوقات عقد الزواج[١٥]، فخطب النكاح[١٦]، ووصايا الأولياء للنساء عند الهداء (الزواج)[١٧]، وسياسة النساء ومعاشرتهم[١٨]، فكلام عن جوانب من الحياة الجنسية من التقبيل[١٩]، والدخول بالنساء والجماع[٢٠]، إلى القيادة[٢١]، والزنا والفسوق[٢٢]، ثم الأولاد[٢٣]، والطلاق[٢٤]، وانتهاء بحديث العشاق[٢٥]، وأبيات في الغزل[٢٦].

يكشف الاستقراء الدقيق لمواد «كتاب النساء» عن دفع قيمة الجمال الجسدي في المرأة إلى أقصى حدودها، إذ تبرز النصوص والمرويات أن المطلوب في المرأة مواصفات جسدية بعينها، تستجيب لمتطلبات الثقافة الفحولية. «قال أعرابي لابن عمه: اطلب لي امرأة بيضاء بدينة فرعاء جعدة، تقوم فلا يصيب قميصها منها إلا مشاشة منكبيها وحلمتي ثدييها ورانفتي أليتيها ورضاف ركبتيها، إذا استلقت فرميت تحتها بالأترجة العظيمة نفذت من الجانب الآخر»[٢٧].

لقد مثل الاعتناء بالجسد وسيلة المرأة من أجل الظفر بقلب الرجل سيدا كان أو زوجا. وقد أسهم في ترسيخ هذه الفكرة أن مجتمع النساء كان يتشكل من الجواري والحرائر، مما أدى إلى تأثر المرأة بهذا الوضع، حيث اشتدت المنافسة بين الطرفين من أجل الاستيلاء على عاطفة الرجل وحيازة رضاه. ونتيجة لذلك، صرفت المرأة كل جهدها إلى تطوير وسائل الفتنة والإغواء التي تتيح لها الفوز بقلب الرجل وتأجيج عواطفه ورغائبه. فقد ذكر الجاحظ أن القائمين على صناعة الجواري كانوا يحرصون على تعليمهن صنوف الغواية وضروب الخلاعة والمجون «وكيف تسلم القينة من الفتنة أو يمكنها أن تكون

١ - إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، تر. عبد الكريم محفوض، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠، ص: ٩
٢- نفسه، ج ٤، ص: ٥
٣- نفسه، ج ٤، ص: ١٠
٤- نفسه، ج ٤، ص: ١٤
٥- نفسه، ج ٤، ص: ١٥
٦- نفسه، ج ٤، ص: ٢٣
٧- نفسه، ج ٤، ص: ٣٤
٨- نفسه، ج ٤، ص: ٣٥
٩- نفسه، ج ٤، ص: ٣٨
١٠- نفسه، ج ٤، ص: ٣٨
١١- نفسه، ج ٤، ص: ٣٩
١٢- نفسه، ج ٤، ص: ٤٠
١٣- نفسه، ج ٤، ص: ٤١
١٤- نفسه، ج ٤، ص: ٤٢
١٥- نفسه، ج ٤، ص: ٤٣
١٦- نفسه، ج ٤، ص: ٤٤
١٧- نفسه، ج ٤، ص: ٤٤
١٨- نفسه، ج ٤، ص: ٤٧
١٩- نفسه، ج ٤، ص: ٤٧
٢٠- نفسه، ج ٤، ص: ٥٥
٢١- نفسه، ج ٤، ص: ٥٦
٢٢- نفسه، ج ٤، ص: ٦١
٢٣- نفسه، ج ٤، ص: ٦٢
٢٤- نفسه، ج ٤، ص: ٧٠
٢٥- نفسه، ج ٤، ص: ٧١
٢٦- نفسه، ج ٤، ص: ٧٣
٢٧- نفسه، ج ٤، ص: ٨



عفيفةً، وإنمّا تكتسب الأهواء وتتعلَّم الألسن والأخلاق بالمنشأ، وهي تنشأ من لدن مولدها إلى أوان وفاتها بما يصدُّ عن ذكر الله من لهو الحديث وصنوف اللعب والأخانيث وبين الخلعاء والمجَّان، ومن لا يسمع منه كلمة جدٍّ ولا يُرجع منه إلى ثقةٍ ولا دين ولا صيانة مروَّة. وتروي الحاذقة منهن أربعة آلاف صوت فصاعداً، يكون الصَّوت في ما بين البيتين إلى أربعة أبيات عدد ما يدخل في ذلك من الشِّعر إذا ضُرب بعضه ببعض عشرة آلاف بيتٍ، ليس فيها ذكر الله عن غفلة ولا ترهيب من عقاب ولا ترغيبٌ في ثواب، وإنما بُنيت كلُّها على ذكر الزِّنى ثم لا تنفكُّ من الدراسة لصناعتها منكبَّةً عليها تأخذ من المطارحين الذين طرحهم كلُّه تجميشٌ وإنشادهم مراودة. وهي مضطرَّةٌ إلى ذلك في صناعتها، لأنَّها إن جفتْها تفلَّتت، وإنْ أهملتْها نقصتْ وإن لم تستفد منها وقفتْ»[٢٨].

اقترنت المرأة في المتخيل الذكوري بالفتنة والغواية، وهي كما تصورها نصوص الثقافة العربية كائن طافح بالشهوة

لقد اقترنت المرأة في المتخيل الذكوري بالفتنة والغواية: «قال معاذ: إنكم ابتليتم بفتنة الضراء فصبرتم، وإني أخاف عليكم فتنة السراء، وإن من أشد من ذلكم عندي النساء»[٢٩] فالمرأة كما تصورها نصوص الثقافة العربية كائن طافح بالشهوة. «قال الأحنف: إذا أردتم الحظوة عند النساء فأفحشوا في النكاح»[٣٠] ولذلك مثلت القوة الجنسية وسيلة لاجتذاب المرأة والفوز بقلبها «كان المغيرة بن شعبة قبيحاً أعور، فخطب امرأةً، فأبت أن تتزوّجه، فبعث إليها:

إن تزوّجتني ملأت بيتك خيراً، ورحمك أيراً. فتزوّجت به»[٣١]. فالمرأة لا تستطيع السيطرة على نزواتها ولا التحكم في غرائزها. يقول الجاحظ: «والمرأة سليمة الدين والعرض والقلب ما لم تهجس في صدرها الخواطر، ولم تتوهم حالات اللذة وتحرك الشهوة. فأما إذا وقع ذلك، فعزمها أضعف العزم، وعزمها على ركوب الهوى أقوى العزم»[٣٢].

لقد استوجب هذا التصور لطبيعة المرأة فرض الوصاية عليها بغية صيانة عفتها وضمان عدم انحرافها؛ «فأما الأبكار الغريرات، فهن إلى أن يؤخذن بالقراءة في المصحف ويحتال لهن حتى يصرن إلى حال التشييخ والجبن والغرارة، وحتى لا يسمعن من أحاديث الباه والغزل قليلا ولا كثيرا أحوج»[٣٣].

وقد مثلت القدرة الجنسية عاملا حاسما يساعد على إخضاع المرأة والسيطرة عليها، وكل نقصان يطرأ على هذه القدرة يؤدي إلى تمرد المرأة وعدم انصياعها لسلطان الرجل «كانت لبعض الأعراب امرأة لا تزال تشاره وقد كان أسن وامتنع من النكاح، فقال له رجل: ما يصلح بينكما؟ فقال: لا، إنه قد مات الذي كان يصلح بيننا. يعني ذكره»[٣٤].



٢٨- كتاب القيان ضمن رسائل الجاحظ، ج ٢، ص: ١٤٦
٢٩- ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج ٤، ص: ٦٦
٣٠- نفسه، ج ٤، ص: ٥٧
٣١- نفسه، ج ٤، ص: ٢٦
٣٢- الجاحظ، الحيوان، ج ٣، ص: ٥٠٧
٣٣- نفسه، ج ٣، ص: ٥٠٧
٣٤- نفسه، ج ٤، ص: ٣٢

تتجسد في هذا النص، صورة المرأة التي تتمرد على زوجها عند عجزه عن الوفاء بحقوقها. ويفيد ذلك أن إرضاء المرأة بالباه يضمن للرجل في المتخيل الذكوري إمكانية إخضاع النساء، وإحكام السيطرة عليهن خاصة في حال الجمع بين أكثر من امرأة واحدة. وإذا تعرضت القدرة الجنسية للنقصان بسبب التقدم في السن، فإن الرجل يلجأ إلى وسائل أخرى تمكنه من الاستمرار في إحكام قبضته على المرأة «قيل لرجل من العرب كان يجمع الضرائر: كيف تقدر على جمعهن؟ قال: كان لنا شباب يصابرهن علينا، ثم كان لنا مال يصبرهن لنا، ثم بقي لنا خلق حسن فنحن نتعايش به»[٣٥].

تختزل الثقافة الذكورية كيان المرأة في البعد الجنسي، وقد نجم عن ذلك أن غدا العضو الذكري علامة سيميائية دالة ترمز إلى مركزية الفحولة

يكشف هذا النص عن التدابير التي يلجأ إليها الرجل، لكي يضمن استمرار سيطرته على المرأة. إذ يستخدم جملة من الوسائل التي تتدرج في صورة تراتبية حسب قوتها ونجاعتها؛ فالمال يحتل المرتبة الثانية بعد الباه، ثم يأتي بعد ذلك حسن الخلق. ولذلك جرى النظر إلى المرأة، باعتبارها صنفا من «المركوبات» كما يظهر من هذا الشاهد: «جاء رجل إلى معن فاستحمله عيرا، فقال معن: يا غلام، أعطه عيرا وبغلا وبرذونا وفرسا وبعيرا وجارية، ولو عرفت مركوبا غير هذا لأعطيتكه»[٣٦].

يتضمن هذا النص إشارة صريحة إلى أن الثقافة الذكورية تختزل كيان المرأة في البعد الجنسي. وقد نجم عن ذلك أن غدا العضو الذكري علامة سيميائية دالة ترمز إلى مركزية الفحولة وهيمنتها في ظل نسق ثقافي ذكوري، حيث يحضر بوصفه معادلا موضوعيا للقوة والبطش. ولذلك يتفاخر به الرجل ويتباهى. إنه بمثابة السلاح الذي يعوض اللسان والسيف في المعارك التي يخوضها الرجل على جميع الأصعدة، فيكسبها دون منازعة كما يدل على ذلك قول الشاعر[٣٧]:

ويبعث يوم الحشر أما لسانه
فعي وأما أيره فخطيب

لقد انبنت علاقة الرجل بالمرأة على أساس السيطرة والرغبة في التملك والإخضاع؛ فالرجل يسعى إلى نيل حقوقه كاملة غير منقوصة. ولكي يتحقق ذلك يتعين على المرأة أن ترضخ لأهوائه واستيهاماته بصرف النظر عن حقوقها الجنسية وتحولاتها الصحية والنفسية «زوج عامر بن الظرب ابنته من ابن أخيه، فلما أراد تحويلها قال لأمها: «...ولا تمنعه شهوته، فإن الحظوة في الموافقة»[٣٨].

يكشف هذا النص عن نظرة فحولية لا ترى في المرأة سوى أداة جنسية ينحصر دورها في إشباع رغبات الرجل، وهو ما يجعل العلاقة بين المرأة والرجل تتأسس على التبعية والإخضاع وليس الندية والمساواة. وقد أسهم ذلك في ترسيخ النظرة التبخيسية التي تختزل المرأة في الجسد دون أن تسمح لها بالارتقاء إلى مستوى الند والشريك. فقد حصرت الوصية دور المرأة في إمتاع الرجل وإشباع رغباته، ولذلك لا ينبغي لها أن تمتنع عن مجامعته عندما يرغب في ذلك. مما ينهض دليلا على أن الثقافة الفحولية لا تنظر إلى العلاقة الجنسية بوصفها حاجة إنسانية يشترك فيها الرجل والمرأة، بقدر ما تعتبرها شأنا ذكوريا؛ إذ لما كان الذكر يمثل «الأصل وصاحب المنزلة الرفيعة، كانت المتعة من حقه خلاف الأنثى التي مثلت الفرع فكانت بذلك في خدمته وتابعة له»[٣٩]. وقد كانت نتيجة الهيمنة الذكورية أن غدت فاعلية المرأة هامشية لا تكتسب دلالتها إلا من فاعلية الرجل[٤٠]. الأمر الذي جعل النساء في وضع التبعية الرمزية؛ إنهن موجودات من أجل نظرة الآخرين وبالنتيجة، فإن التبعية إزاء الآخرين تنحو لأن تصبح مكونة لكيانهن[٤١].

٣٥- نفسه ج٤، ص: ٤٩
٣٦- نفسه، ج١، ص: ٣٠١

٣٧- نفسه، ج ٤، ص: ٥٧ ولذلك نظر إلى الجنس باعتباره فعلا يورث صفات الفخر للفاعل فيما يلحق الإهانة والعار بالمفعول به: «لما أنشد لبيد النعمان بن المنذر قوله في الربيع بن زياد العبسي:
مهلا أبيت اللعن لا تأكل معه — إن استه من برص ملمعه
قال الربيع: أبيت اللعن. لقد نكت أمه»، عيون الأخبار، ج٤، ص: ٤٠.
٣٨- نفسه، ج ٤، ص:٤٧
٣٩- آمال قرامي، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية دراسة جندرية، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٧_١، ص: ٦٨٢
٤٠ -نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي، البيضاء، ط٣، ٢٠٠٤، ص: ٢٩
٤١- بيار بورديو، الهيمنة الذكورية. تر. سلمان قعفراني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط١، ٢٠٠٩، ص: ١٠٣

ما من شك أن هذه النظرة التبخيسية لا تنفصل عن منظومة القيم الشائعة في محيط المجتمع العربي. مما يستدعي النظر إلى المواقف المتحيزة ضد المرأة في ضوء النسق الثقافي الذي تحكم في صياغتها وتشكيلها.

المرأة ونظام الثقافة: هيمنة الذكورة

يتأسس الخطاب حول المرأة في «كتاب النساء» ضمن دائرة المتن والهامش. يتشكل المتن من «صورة المرأة» كما يتمثلها الرجل، باعتبارها الآخر المختلف لكن المهيمن. في حين يتشيد الهامش بوصفه «صوت المرأة» المقموع الذي يحاول أن يعارض نظرة الثقافة الفحولية، ويسعى إلى الإفلات من شرنقة الخطاب الذكوري الذي يختزلها في الجسد، ويحصرها في صورة نمطية لا يريدها أن تخرج عنها، حيث نظر إلى المرأة بوصفها رجلا ناقصا، إذ «النساء رجال ينقصهن

إن النظرة التبخيسية للمرأة لا تنفصل عن منظومة القيم الشائعة في محيط المجتمع العربي

العقل»[٤٢]، وهي صورة نمت وتشكلت ضمن سياق ثقافي حافل بالمواقف السلبية من المرأة، التي تعود جذورها إلى تمثلات مستمدة من منظومة قيم تقليدية موروثة هي المسؤولة عن شيوع مجموعة من الأفكار المتحيزة التي تمتح تصوراتها من الأنماط الثقافية البدئية للمرأة. ويقود ذلك إلى تدعيم النظرة المتحيزة التي تتغيا تكريس المركزية الذكورية، انطلاقا من تمثلات ثقافية أيديولوجية؛ ذلك أن الأيديولوجيا بمعناها الدقيق، تدل على «نسق من التمثلات حول العلاقات الواقعية التي يعيش فيها الناس، لكن ما تصوره الأيديولوجيا ليس نسق العلاقات الواقعية التي تحكم وجود الأفراد، بل العلاقة المتخيلة لهؤلاء الأفراد بالعلاقات الواقعية التي يعيشون فيها»[٤٣].

٤٢- رجاء بنسلامة، بنيان الفحولة، أبحاث في المذكر والمؤنث، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق ط١، ٢٠٠٥، ص: ٣٦

٤٣- كاترين بيلسي، الممارسة النقدية، تر. سعيد الغانمي، دار مدى للثقافة والنشر، ط١، ٢٠٠١، ص: ٧٨

لقد كان النظام الذكوري يجنح إلى استبعاد النساء ومصادرة حقوقهن كما يكشف عن ذلك هذا القول الذي يستدرك فيه الجاحظ على بعض الآراء التي لم تكن تقبل المساواة بين الرجل والمرأة «ولسنا نقول ولا يقول أحد ممن يعقل إن النساء فوق الرجال أو دونهم بطبقة أو طبقتين أو بأكثر، ولكنا رأينا ناسا يزرون عليهن أشد الزراية ويحتقرونهن أشد الاحتقار ويبخسونهن أكثر حقوقهن»[٤٤].

لقد تم اختزال المرأة في الجسد الجميل الذي يمنح اللذة ويحقق الإمتاع. ولذلك، استحسن فيها الجمال مع قلة التفكير وغياب العقل، لأن التفكير يجهد النفس ويذهب بنضارة الروح وطراوة الجسد؛ فمن نصائح ابن المقفع «لا تملكن امرأة من الأمر ما جاوز نفسها، فإن ذلك أنعم لحالها وأرخى لبالها وأدوم لجمالها، وإنما المرأة ريحانة وليست بقهرمانة»[٤٥].

بسبب صفات تشريحية وخصائص بيولوجية محضة تم تبخيس المرأة وهدر كرامتها؛ فقد أظهرتها بعض المرويات في صورة كائن منقوص العقل والدين

فرضت هذه النظرة عدم تمكين المرأة من وسائل المعرفة لكي لا يرتفع منسوب وعيها، فيصعب التحكم فيها والسيطرة عليها؛ إذ أثر عن عمر بن الخطاب في معرض النصح حول «سياسة النساء» قوله: «لا تسكنوا نساءكم الغرف، ولا تعلموهن الكتاب، واستعينوا عليهن بالعري، وأكثروا لهن من قول لا، فإن نعم تغريهن على المسألة»[٤٦].

وقد نجم عن هذا الوضع خمول المرأة وضمور مؤهلاتها الفكرية. ولذلك، تواترت النصوص التي تنصح الرجل بتجنب مشاورتها وتحذره من الركون إليها: «قال ابن المقفع: إياك ومشاورة النساء، فإن رأيهن إلى أفن، وعزمهن إلى وهن، واكفف عليهن من أبصارهن بحجابك إياهن، فإن شدة الحجاب خير لك من الارتياب، وليس خروجهن بأشد من دخول من لا تثق به عليهن، فإن استطعت ألا يعرفن عليك فافعل»[٤٧].

تتصف المرأة كما يصورها النص بنقصان العقل وغلبة الهوى. ولذلك عملت الثقافة الفحولية على تقنين حركتها في الفضاءات المكانية؛ فالبيت هو مكانها الطبيعي الذي يناسب أنوثتها ويصون عفتها.

وبسبب صفات تشريحية وخصائص بيولوجية محضة، تم تبخيس المرأة وهدر كرامتها؛ فقد أظهرتها بعض المرويات في صورة كائن منقوص العقل والدين: «عاقب الله المرأة بعشر خصال: شدة النفاس، وبالنجاسة في بطنها وفرجها، وجعل ميراث امرأة ميراث رجل واحد، وشهادة امرأتين كشهادة رجل، وجعلها ناقصة العقل والدين لا تصلي أيام حيضها، ولا يسلم على النساء، وليس عليهن جمعة ولا جماعة، ولا يكون منهن نبي، ولا تسافر إلا بولي»[٤٨].

لقد عملت هذه النظرة على تكريس صفات الأنوثة المبخسة، حيث تقضي على إمكانات المرأة الذهنية والإبداعية كما تغذي لديها الإحساس بالنقص والاستعداد، لتقبل وضعية القهر والمهانة المفروضة عليها من قبل مجتمع ذكوري متسلط. فقد أبرزت الدراسات الاجتماعية أن ما يجعل الهيمنة الذكورية راسخة في اللاشعور الجماعي، أنها تتخذ صفة البداهة التي لا تخضع للمساءلة؛ فهي تتأسس كما أوضح بيير بورديو على نوع من العنف الرمزي الذي يمارسه الرجال على النساء، والذي يجري تشغيله وكأنه عنف طبيعي[٤٩]، وهو ما يجعل النساء يتصرفن استنادا إلى معايير الأيديولوجيا الذكورية المفروضة من قبل النظام الاجتماعي. ولذلك، لا يمكن فهم المنطق المفارق للهيمنة الذكورية والخضوع الأنثوي الذي يمكن وصفه بأنه عفوي دون استحضار الآثار الدائمة التي يمارسها النظام الاجتماعي[٥٠]. ولذلك، اعتبرت المرأة «أكثر العناصر قهرا في المجتمع، حيثما وجد قهر واستغلال لا بد أن يصيب المرأة منهما القسط الأوفر، وحيثما وجدت الحاجة إلى حشر كائن في وضعية المهانة، لا بد أن يقع الاختيار على المرأة»[٥١].

٤٤- الجاحظ، كتاب النساء ضمن رسائل الجاحظ. ج ٣، ص: ١٥١
٤٥- ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج ٤، ص: ٤٨
٤٦- نفسه، ج ٤، ص: ٤٨
٤٧- نفسه، ج ٤، ص: ٤٨
٤٨- نفسه، ج ٤، ص: ٦٦
٤٩- بيير بورديو، الهيمنة الذكورية، ص: ٦٢
٥٠- نفسه، ص: ٦٦
٥١- مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط ٥، ١٩٨٩، ص: ٢١٠



تقدم النصوص صورة لامرأة منقوصة، فـ «إذا كان جسد الرجل هو محور العقل والكمال والتقدير، فإن جسد المرأة مثل محور النقائص»[٥٢]. إنها «الضلع العوجاء» كما يصورها حديث ينسبه ابن قتيبة إلى الرسول{ص}ويدعمه برواية بيتين من الشعر يؤكدان المضمون ذاته[٥٣].

وما من شك أن النظرة التبخيسية للمرأة تثير دهشة القارئ لـ «كتاب النساء» متى عرف أن مصدرها

٥٢- آمال قرامي، الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية دراسة جندرية، ص: ٦٨٨

٥٣- ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج ٤، ص: ٤٨

فقيه سني كبير، ومفكر إسلامي مرموق. فإذا كان من الممكن التماس العذر لابن قتيبة، باعتبار هذه «النظرة للمرأة هي التي كانت سائدة في عصره، فإن المرء لا يملك إلا أن يعجب لإغفال هذا الفقيه السني الكبير لأحاديث وأخبار تتحدث عن الوجه الآخر للمرأة، وهو وجه كان مرئيا ومنوها به في عصره وفي العصور السابقة له، أقصد المرأة الأم والمرأة المقاتلة والمرأة الشاعرة والمرأة المالكة والمرأة الزاهدة والمرأة المغنية».[٥٤]

ولا يمكن التعلل في هذا المقام بندرة المواد النصية التي توافرت لابن قتيبة فيما يخص موضوع المرأة؛ فقد كان يعرف، بالتأكيد، وهو الفقيه المحدث والراوية الأخباري، مرويات دينية وأدبية عديدة ترسم وجها مشرقا للمرأة العربية من قبيل «الجنة تحت أقدام الأمهات» و«النساء شقائق الرجال في الأحكام»[٥٥]. كما يعرف أخبارا وحكايات عن بلقيس ملكة سبأ وعائشة زوج النبي (ص) وزرقاء اليمامة وسجاح التميمية وقصائد الخنساء وزهديات رابعة العدوية وغيرهن كثير. إذ نجد في كتب التراجم، وأهمها شأناً، تراجم الصحابة، أجزاء خاصة مفردة

يعجب المرء لإغفال ابن قتيبة، الفقيه السني الكبير، لأحاديث وأخبار تتحدث عن الوجه الآخر للمرأة، وهو وجه كان مرئيا ومنوها به في عصره وفي العصور السابقة له

للنساء اللواتي صحبن الرسول (ص) أو أدركنه وأسلمن، وكذلك تراجم النساك والأولياء والزهاد. وفيها، أيضا، تراجم وافية وأخرى موجزة للناسكات والصالحات. وإذا اقتصرنا، هنا، على من سماهن الجاحظ في «البيان والتبيين»، وجدنا رابعة القيسية ومعاذة العدوية، ومن نساء الخوارج البلحاء وغزالة وقطام وحمادة وكحيلة ومن نساء الغالية ليلى الناعطية والصدوق وهند[٥٦]، ولا تخلو تراجم المدن والبلدان من معلومات ضافية حول عدد من النساء اللواتي أثبتن تفوقهن في مجالات فكرية ومعرفية مختلفة ومتنوعة.

لقد جاءت نظرة ابن قتيبة للمرأة كما شفَّ عنها «كتاب النساء» متأثرة بـ «النظام السلطاني» الذي عاش المؤلف في ظله، حيث تتخذ المرأة، في المتخيل الذكوري، صورتين؛ المرأة بما هي جزء من أسرار السلطان (الحريم)، ويكون النظر إليها، في هذه الحال، بوصفها «حراما» لا يجوز النظر إليها كما لا يجوز الكلام إليها ولا عنها. والمرأة «الحلال» لا تعدو أن تكون بضاعة تسد مسد «الطعام» لشهوة أخرى. وفي الحالين؛ المرأة «عورة»، ينبغي أن تلزم دارها، حيث البيت «ستر» لها. قال عمر بن الخطاب: «المرأة عورة فاستروها بالبيوت»[٥٧]؛ وهو ما يكشف عن «الجامع» بين المرأة والطعام في تصور ابن قتيبة؛ إنه «البقاء» بالبيت من جهة، ثم اختصاص النساء بإعداد الطعام من جهة أخرى. وهما معا «الأطيبان» اللذان يرويان شهوتي البطن والفرج؛ فـ «كتاب النساء»، كما يقول ابن قتيبة، مقارب لـ «كتاب الطعام»، والعرب تدعو الأكل والنكاح «الأطيبين». ولذلك، ضم «كتاب النساء» إلى «كتاب الطعام»، وجعلهما جزءا واحدا[٥٨] بسبب تقارب السياقين؛ المتعة واللذة. مما يدل على أن المؤلف لم يكن يرى من وظيفة للمرأة في المجتمع السلطاني سوى إشباع شهوة الرجال بالطعام والجنس. أما المناحي الأخرى من المرأة (ربة البيت وأم الأولاد التي جعلت «الجنة تحت أقدامها»، والمرأة «شقيقة الرجل في الأحكام»)، فلم يرها ولم يلتفت إليها، لأن المفكر مهما كان حظه من الحصافة ونفاذ البصيرة، فإنه يبقى أسير الوعي الذي يتشربه من الثقافة الشائعة في المجتمع الذي ينتمي إليه. فقد لاحظ شارل بلا أن المجموعات التي ألفها بعض الفقهاء في «أخبار النساء» تشتمل «على نوادر وحكايات تدل في الغالب على أن الجنس اللطيف شيء جميل، يسبب الحب والعشق ويأتي باللذة وربما يحدث في قلوب الجنس الخشن أضرارا جسيمة، لأنه مجبول على الكيد والمكر، مطبوع على الخيانة والغدر، فلا يستحق أن يعتنى بتغيير حالته الشخصية وترقية منزلته الاجتماعية».[٥٩]

٥٤- محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء،٢٠٠١، ص: ٢٠٨

٥٥- لم يشر ابن قتيبة إلى هذه النصوص التي تعلي من شأن المرأة لكنه أورد حديثا منسوبا إلى الرسول (ص) جاء فيه «إنما المرأة خلقت من ضلع عوجاء، فإن تحرص على إقامتها تكسرها» عيون الأخبار، ج ٤، ص: ٤٧

٥٦- الجاحظ، البيان والتبيين، ج ١، ص: ٢١٢

٥٧- ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج ٤، ص: ٤٨

٥٨- نفسه، ج ٤، ص: ٢٠

٥٩- شارل بلا، الجاحظ والمرأة، حوليات الجامعة التونسية ع ٢٥ – ١٩٨٦، ص: ٨



نصيب الرجل لتختزل المرأة في الجسد. ولذلك لا تتكلم المرأة، في أغلب الأحيان، باعتبارها فاعلا لغويا مستقلا بل ظل الرجل هو المتكلم باسمها والمعبر عن حقيقتها وكينونتها، فالمرأة «مستعمرة الرجل»[٦٠]؛ وهي لا تأتي إلى اللغة إلا بعد أن «سيطر الرجل على كل الإمكانات اللغوية. ولم تكن المرأة في هذا التكوين سوى مجاز رمزي أو خيال ذهني يكتبه الرجل»[٦١]. ويترتب عن هذه الحقيقة أن يصبح الرجل مسؤولا عن ألوان التبخيس وحالات الغبن التي تعرضت لها المرأة عبر تاريخ طويل من القهر والاستغلال؛ فعندما يشتكي الرجل، المعبر عن نظام التسلط في المجتمع، من جهل المرأة وقصورها وخفة عقلها، فإنه يشكو في الحقيقة مما صنعت يداه اجتماعيا. إنه «يتنكر لعاره الاجتماعي، وبذلك التنكر يتحرر من مسؤوليته، ويتجنب تفجر القلق الشديد الذي لا بد أنه عاصف بكيانه لو لم يتهرب من عاره بهذا الشكل»[٦٢].

عندما يشتكي الرجل، المعبر عن نظام التسلط في المجتمع، من جهل المرأة وقصورها وخفة عقلها، فإنه يشكو في الحقيقة مما صنعت يداه اجتماعيا

خلاصة:

لقد توخينا من هذا البحث، النظر إلى «كتاب النساء» لابن قتيبة بغرض الوقوف على أهم المرجعيات الفكرية والموجهات الأيديولوجية التي مثلت حقلا خصبا لاشتغال آليات التحيز ضد المرأة في نظامنا الثقافي. فقد أظهر التحليل أن الثقافة العربية ترسم صورة نمطية للمرأة تشترك فيها جميع «النساء»، حيث تكشف الكتابات التي تناولت خطاب المرأة عن قسمة ثقافية، تجعل العقل من

٦٠- جورج طرابيشي، أنثى ضد الأنوثة، دراسة في أدب نوال السعداوي، دار الطليعة - بيروت، ط٢، ١٩٩٥، ص: ٦

٦١- عبد الله الغذامي، المرأة واللغة، المركز الثقافي العربي، بروت، الدار البيضاء، ط٣، ٢٠٠٦، ص: ٧

٦٢- مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي، مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، ص: ٢١٠



الكاتبة الأردنية هدى فاخوري لمجلة «ذوات»:

معظم المثقفين العرب مستلبون وتابعون فكرياً وثقافياً للإنتاج الغربي

حاورتها: منى شكري

بينت الكاتبة والقاصة الأردنية الدكتورة هدى فاخوري أن «تهميش» الشباب العربي يسري على كل مناحي الحياة، منوهة أن هذه الفئة التي تشكل أغلبية في الوطن العربي بدأت «تصحو وتطالب بحقها».

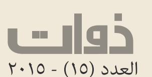
وانتقدت فاخوري، التي تعمل طبيبة أسنان منذ تخرجها في العام ١٩٦٩، ما يقدم للطفل والنشء من أدب ينشغل غالبية من يكتبون فيه، بتوجيه الوعظ والنصح المباشر لهم، همهم تكريس الواقع لا تغييره بصفتهم مبدعين. كما أخذت على النقاد العرب عدم الاعتناء كثيراً بنقد الإنتاج الموجه لليافعين والأطفال.

ونبّهت إلى ضرورة وجود مؤسسات متخصصة، لاستكتاب كتّاب أدب الطفل، وطباعة كتب تجذب القارئ الصغير، فضلاً عن أهمية مساهمة الحكومات العربية في دعم ثمن الكتاب، ليصل إلى الطفل بسعر مقبول.

ووصفت فاخوري معظم المثقفين العرب بأنهم «مستلبون وتابعون فكرياً وثقافياً للإنتاج الثقافي الغربي، الأوروبي والأمريكي تحديداً»، مشيرة إلى أن هذه النتيجة ناجمة عن «السيطرة الغربية على وسائل إنتاج الثقافة والإعلام بعد الحرب العالمية الثانية تحديداً».

وأوضحت الكاتبة، أن الرواية «فن معقد»؛ فهي ليست «قصاً دون هدف فلسفي عميق»، ولكن، هذا لا يعني، وفق قولها، أن هناك آلاف الروايات، مما يسمى «الأكثر مبيعاً» تباع بهدف التسلية والشهرة، والأكثر مبيعاً، برأيها، لا تعني إطلاقاً الإبداع؛ فالشهرة «فعل مجنون»، وقد تأتي لمن «لا يستحقها بفعل قدرة الإعلام، على الترويج لأهداف قد تكون لا أخلاقية؛ أي «فساد ثقافي» لأهداف سياسية».

وشددت فاخوري على أنها ليست مع فصل قضية المرأة عن قضايا المجتمع، مبينة أنها تكره إحساس النساء بالدونية أمام الرجل، وترى أن المرأة لن تتطور دون تطور المجتمع من خلال



نضال المؤمنين والمؤمنات بحتمية هذا التطور، من خلال العمل السياسي المؤسسي، الذي يغيرّ القوانين لصالح العدل والمساواة للمواطنين كافة دون تميز، كما جاء في الدستور.

والدكتورة هدى فاخوري من مواليد السلط ١٩٤٥، حصلت على بكالوريوس طب وجراحة الفم والأسنان من جامعة القاهرة عام ١٩٦٩، وتعمل منذ تخرجها طبيبة في مجال تخصصها، وهي عضو نقابة أطباء الأسنان، وعضو رابطة الكتاب الأردنيين واتحاد الكتاب العرب، وعضو المؤتمر الشعبي للمجابهة وحماية الوطن، وعضو المؤتمر القومي العربي، وشاركت في فعاليات ثقافية ونقابية ونسائية داخل المملكة وخارجها.

كتبت فاخوري في أدب الأطفال العديد من القصص منها؛ السنونية، صديقتي شجرة اللوز، أيام صبا الباسمة، حكايات العمة عربية، حديث الحروف، كما أصدرت مجموعتين قصصيتين؛ «حديث المرايا والكوابيس» بطبعتين، و«دوائر الحب والود».

ولفاخوري كتابان علميان في طب الأسنان، كما كتبت مقالات في السياسة وغيرها بالصحف اليومية الأردنية والمجلات. ولها كتاب «انطباعات في التجربة الانتخابية ومقالات أخرى»، وتعكف حاليا على تأليف كتاب «ما يشبه النضال» إلى جانب مشاريع قصصية أخرى.



*** هـدى فاخـوري، طبيبـة أسـنان، كتبـت كتابـين تثقيفيـين علميـين في هـذا المجـال، وقاصـة كتبـت في أدب الطفـل والقصـة القصيرة، إلى جانب كتابة المقالات السياسـية أيضـاً، هـلاّ أخبرتنـا عـن هـذه الخلطـة؟ وهـل انعكسـت ملامـح أيٍّ مـن هـذه الفنـون عـلى الأخـرى بطريقـة مـا؟**

أدركتُ أن الكتابة للأطفال متعة، فكتبت لهم قصصاً تختلف عما هو موجود في الأسواق من كتب مترجمة

طـب الأسـنان هـو عمـلي الـذي أكسـب عيـشي مـن خلالـه، أعمـل في القطـاع الخـاص؛ أي عنـدي عيـادة كانـت تسـتهلك جـزءاً كبـيراً مـن وقـتي، والعمـل كطبيبـة أسـنان شـاق ومرهـق، يتعامـل الطبيـب مـع الألـم في كل لحظـة، لهـذا أدركـت مبكـراً أنـي لابـد أن أبحـث عـن اتجـاه آخـر لحيـاتي، كي لا أعيـش في دوامـة الطـب والألـم والعمـل المضنـي.

كنـت منـذ بدايـة حيـاتي في المدرسـة، في أواخـر خمسـينيات القـرن المـاضي وبدايـة السـتينيات، أقـرأ كل مـا يقـع بـين يـدي، كانـت الكتـب والمجـلات متوفـرة في المدرسـة وفي البيـت، ولحسـن حظـي كان شـقيقي الكبـير منتسـباً لحـزب قومـي، فكنـا نقـرأ الكتـب السياسـية، وقـد قـرأت كتـاب «معالـم الحيـاة العربيـة الجديـدة» لمنيـف الـرزاز، وأنـا في الرابعـة عـشرة مـن عمـري.

عندمـا فكـرت في الكتابـة في بدايـة عمـلي في العيـادة، كتبـت كتـاب، «قصـة الأسـنان»، «وأسـنانك رمـز الشـباب»، وكانـت هـذه مسـاهمتي في التثقيـف الصحـي السـني الـذي كان مطلوبـاً في بدايـة الثمانينيـات.

بعدئـذٍ، أدركـتُ أن المـادة الجافـة لا تصـل إلى قلـوب الأطفـال بيسر وسـهولة، فقررت كتابـة «السّـنونية»، وهـو عنـوان مأخـوذ مـن الـتراث الشـعبي، حيـث يحتفـل أهـل الطفـل بـبزوغ السّـن الأولى بسـلق القمـح، وتوزيعـه عـلى الجـيران مزينـاً باللـوز والحلويـات.

بعـد هـذا الكتـاب، أدركـتُ أن الكتابـة للأطفـال متعـة، فكتبـت لهـم قصصـاً تختلـف عمـا هـو موجـود في الأسـواق مـن كتـب مترجمـة، وأخـرى غـير إبداعيـة تعتمـد عـلى أسـلوب الوعـظ والإرشـاد والتوجيـه، وتتعامـل مـع الطفـل كعقـل قـاصر يحتـاج للأمـر والنهـي بأسـلوب جـاف لا يقبلـه أطفـال العـصر الحديـث.

أمـا المقـال السـياسي، فقـد اتجهـت للكتابـة في الصحـف المحليـة؛ لأنـي أحمـل بالأصـل رؤيـة سياسـية في شـؤون الوطـن والحيـاة، ونحـن في الأردن نتنفـس السياسـة، ونرضعهـا مـع حليـب الأمهـات، نحـن نعيـش عـلى حـدود فلسـطين المحتلـة، عـلى أطـول حـدود بـين العـدو الصهيـوني والوطـن العـربي، كان المخيـم الفلسـطيني جـزءاً لا يتجـزأ مـن حياتنـا اليوميـة، وقـد عشـت قـرب المخيـم وأنـا بعـد طفلـة، حيـث نَمَـتْ الخيـام بعـد هزيمـة ١٩٤٨، بعـد أن هُجّـر أهلنـا مـن فلسـطين، وسـكنوا عـلى أرض الحقـل الـذي كان مرتـع طفولتنـا، نسـجنا علاقـات إنسـانية مـع العائـلات الـتي هُجـرت مـن فلسـطين.

كنـت أسـمع حكايـات التهجـير والحلـم بالعـودة للفـردوس المفقـود كل يـوم، عندمـا كنـت أحمـل «العجـين» لأخبزه في الفـرن الموجـود داخـل المخيـم في بدايـة خمسـينيات القـرن المـاضي، وأسـمع قصصـاً عـن العصابـات الصهيونيـة والمذابـح الـتي ارتكبـت بحـق أهلنـا في فلسـطين.

عندما أعود إلى البيت، أرى أخي يتحدث عن النكبة، وأثرها على الأمة العربية، وماذا علينا كشباب أن نعمل من أجل تحرير فلسطين، انطلاقاً من تحقيق الوحدة العربية.

في هذا الجو تربيت، ولكن، عندما درست في جامعة القاهرة لأصبح طبيبة أسنان، لم أمارس العمل السياسي؛ لأن وقتنا كان مستهلكاً بالدراسة، ولكني عشت في زمن الرئيس المصري الراحل جمال عبد الناصر، كان لدينا إحساس أن مصر ستقودنا للتحرير، ثم حصلت النكسة التي أدت إلى ضياع فلسطين بالكامل، كانت آثارها علينا نحن طلبة الجامعة قاسية، بل مدمرة، وعندما تخرجت وعدت إلى الأردن عام ١٩٦٩، التحقت بالعمل في جيش التحرير الفلسطيني كطبيبة أسنان، وتعمقت رؤيتي للنكبة التي حلت بالشعب الفلسطيني والأمة العربية، وهو غرس كيان هجين في قلب الأمة العربية، في فلسطين، ليقسم العرب عربين، عرب آسيا وعرب أفريقيا، ونحن الذين كنا ننشد، بلاد العرب أوطاني من الشام لبغداد، ومن قيس إلى يمن إلى مصر فتطوان.

فكيف لا أعمل في السياسة والكتب والمقالات وأخوض الانتخابات النيابية، وأعمل على تأسيس الحزب العربي الديموقراطي مع رفاق لي في بداية التسعينيات.

أمّا كيف أثرت هذه الخلطة على حياتي؟ وهل انعكست ملامح أي من هذه الفنون على الأخرى؟

طبعاً، كانت حياتي دوامة من العمل في العيادة، والاجتماعات في النقابة، حيث كنت نقابية نشطة، والاجتماعات من أجل تأسيس الحزب، وكتابة المقال السياسي، وكتابة القصة.

كنت أكتب غالباً في عيادتي في أوقات الفراغ، بين مراجع وآخر، ولحسن حظي، لم تكن لدي عائلة أهتم بها، فقد كنت أعيش مع أمي وأخي، وليس مطلوباً مني أي واجب اجتماعي غير رعاية أمي، لا أدري كيف رتبت حياتي في شبابي، حيث لم يطغَ العمل السياسي أو المهني على حياتي الأدبية؛ فالمقال للسياسة، والكتابة للأطفال من أجل خلق أسلوب جديد لا يعتمد على قصص الغول، وسندريلا، والعمة وزوجة الأب القاسية المستمدة معظمها من الأدب الغربي، كنت أحاول أن أكتب شيئاً يشبهنا، فالفتاة البيضاء التي تحظى بالأمير، كانت تسيء لطفولتنا نحن السمراوات. وما يترسخ من مفاهيم خاطئة حول العمة الشرسة أو زوجة الأب القاسية ليس حقيقياً في مجتمعاتنا. فقد تكون الأم قاسية أيضاً في تربيتها، ولكن يجب ألا ينعكس هذا في الأدب كمسلّمة ينشأ الأطفال على نمطيتها.

أما القصة القصيرة، فقد كنت أستمع في طفولتي لخالتي وأمي ترويان قصص الحب في العائلة بكثير من المتعة، كما كانتا تحكيان القصص الشعبية المعتمدة على حياة البدو والفلاحين في محافظة البلقاء/ مدينة السلط القريبة من العاصمة عمّان، ولكنني لم أكن أدرك حينذاك، أن هذا المخزون سيكون زادي في المستقبل لأعمال أدبية، أكتبها للأطفال والكبار.

استفدت كثيراً من تعدد المجالات التي كنت أعمل بها، كما استفدت من خوضي الانتخابات النيابية، حيث عدت إلى مدينتي السلط، وعشت مع أهلها أثناء الحملة الانتخابية، وتذكرت كثيراً من القصص الشعبية التي سمعتها في طفولتي، وأنا أجلس بين النسوة في البيوت التي استقبلتني بترحاب، كنت أراقب الأدراج والسناسل والأشجار المعمرة ووجوه النسوة المرسومة بالوشم، وأتذكر قصصاً روتها القريبات، فأنتشي من السعادة؛ لأن هذا المخزون الشفوي أفادني كثيراً في إنتاجي الأدبي.

*** أكملتِ مسيرتك المهنية في الطب، لو عاد بك الزمن هل كنت ستسيرين بنفس الطريق؟**

> استفدت كثيراً من تعدد المجالات التي كنت أعمل بها، كما استفدت من خوضي الانتخابات النيابية

درست طب الأسنان إكراماً لوالدي الذي توفي قبل أن أتخرج من المدرسة الثانوية، فقد كان يرغب أن أصبح طبيبة أسنان. ولكن، لو عاد بي الزمن لدرست الأدب العربي، حيث حصلت على منحة من الجامعة الأردنية عند تخرجي من الثانوية العامة، مع العلم أن تخصصي كان في الفرع العلمي.

ولكن، أستطيع أن أقول: إنني استفدت من كوني طبيبة لي عيادة خاصة، فقد كانت عيادتي، ولم تزل، مكاناً خاصاً لي للقراءة والكتابة والنشاط السياسي، فقد كانت أحياناً، مكاناً لعقد الاجتماعات، والنشاطات السياسية خصوصاً في مجال مقاومة التطبيع مع «العدو الصهيوني».

ساعدني عملي في العيادة على الاستقلال المادي، لم أكن بحاجة للوظيفة في الحكومة التي كانت تحظر التوظيف على من يعمل في السياسة. وهكذا استفدت من كوني طبيبة، حيث أدركت مؤخراً أن المعلومات والثقافة الطبية، تفتح لدى الأديب آفاقاً في المعرفة تساعده في عمله الأدبي.

*** تنطوي قصصك التي كتبتها للأطفال على حس تراثي، كيف للسرد الشفهي والتراث المحكي أن يصبح مادة مكتوبة تخاطب عقل الطفل وتقنعه، سيما في عصر التكنولوجيا؟**

نحتاج لمؤسسات متخصصة لاستكتاب كتّاب أدب الطفل، وطباعة الكتب بطريقة تجعله جاذباً للقارئ الصغير

المخزون الشفوي لديّ كما أشرت، كان أحد المصادر التي ألهمتني لكتابة القصة للأطفال واليافعين، وقد قرأت قبل سنوات ما كتبه الأديب النرويجي «جوستاين غاردر» عن خسارة الأطفال في أوروبا لهذا النوع من الأدب الشفوي، فقد قضت التكنولوجيا على هذا اللون من الأدب قضاءً نهائياً، ويرجو ألا يصبح مصير الكتاب الورقي مثل الأدب الشفوي، ويبدو أنه من الذين حظوا بفرصة الاستماع للقصص الشفوية والمروية من كبار السن.

ليس مهماً أن يكون لدى الكاتب هذا المخزون الغني، بل الأهم أن يعرف كيف يوظف هذا التراث المحكي في قصص مشوقة تلهب خيال الأطفال واليافعين.

كنت أستمع لخالتي في ليالي الشتاء الباردة، حيث كنا نجتمع، ولم يكن الراديو أو التلفزيون، قد وصلا إلينا في ذلك الزمن البعيد في خمسينيات القرن الماضي. وتذكرت أن اسم عمة أمي «عربية»، وقد كان اسماً مبهراً بالنسبة إلي، فكتبت كتابي تحت عنوان «حكايات العمة عربية»، وقد كانت طبيبة شعبية كما روت لي خالتي، وحظي هذا الكتاب بتقدير كبير في المدارس، إذ حولته إحدى المدارس لمسرحية يمثلها أطفال الصف الرابع الابتدائي سنوياً. وحضرتُ غير مرة، عرضاً لهذه المسرحية، وكنت أرى الأطفال يلبسون الزي الشعبي، ويتحدثون بلهجة أقرب إلى البدوية، وتضج القاعة بالمرح والتصفيق خصوصاً أن معظم الحضور من أهالي الطلاب والمدرسين والمدرسات.

كانت سعادتي كبيرة، وأنا أرى كيف يستوعب أطفال في العاشرة، التعبيرات التي كتبتُها كما كانت تلفظ، ويعيشون لمدة ساعة عصراً بعيداً بكل هذا الألق والحب. من الممكن أن تلعب المدرّسة دوراً أساسياً في مدارسنا في التوفيق بين قيمة الكتاب الورقي و»الآيباد»، وتعطي المدرسات في الصفوف الابتدائية كتباً للأطفال في بعض المدارس، داخل كيس قماشي لونه أحمر أو أخضر، لتقرأه الأم للطفل، ويعاد للمدرسة بعد أسبوع. المهم ما هي القصة التي تقرأها الأم أو المعلمة للطفل، وكيف تثير خياله، وتجعله مشاركاً في رواية القصة، وهذه العادات يكتسبها الأطفال من البيت والمدرسة.

لا أدّعي أنني ملكتُ الحقيقة كاملة، فأنا كغيري من الكتاب، لم أدرس فن كتابة القصة للطفل، وتعلمت مع الزمن إلى أن كتبت كتابي الأخير «حديث الحروف»، حيث يعتبر كتاباً يمتلك شروط الكتابة المخصصة للأطفال واليافعين، من حيث قصر المادة المكتوبة، وجمال الرسوم التي رسمها شاب أردني مبدع «لؤي حازم»



وطبعت في أحسن صورة. وقد حصلت على منحة من وزارة الثقافة الأردنية، مما ساعدني على طباعة هذا الكتاب بالشكل اللائق لجماليات الحرف العربي.

نحتاج لمؤسسات متخصصة لاستكتاب كتّاب أدب الطفل، وطباعة الكتب بطريقة تجعله جاذباً للقارئ الصغير، ولابد أن تساهم الحكومات في دعم ثمن الكتاب، ليصل إلى الطفل بسعر مقبول.

هل يمكن لكاتب أدب الأطفال ألا يقلد الكاتب الغربي، ويترجم ما يكتب على أساس أن هذا ما يحتاجه الطفل العربي كالطفل الغربي تماماً؟

*** المتتبع لأدب الطفل عربياً يلمس تقصيراً في مخاطبة هذه الفئة، في حين تنبّه الغرب لضرورة توجيه أعمال لهذه الفئة، إلامَ تعزين أسباب هذا الغياب عربياً، وما النتائج السلبية لمواصلة هذا التهميش؟**

معظم المثقفين العرب، مستلبون وتابعون فكرياً وثقافياً للإنتاج الثقافي الغربي، الأوروبي والأمريكي تحديداً، وهذه النتيجة ناجمة عن السيطرة الغربية على وسائل إنتاج الثقافة والإعلام بعد الحرب العالمية الثانية تحديداً، وبالنسبة إلى الوطن العربي الذي عانى من الاستعمار التركي لأربعة قرون كاملة، وعندما ثار نظرياً، ليتحرر من هذه التبعية للعثمانيين، الذين حكموا المنطقة العربية بخاصة سوريا الكبرى، استنجدنا بالغرب، كانت لنا غاياتنا، ولهم أهدافهم وخططهم وغاياتهم. وهكذا تحررنا من حكم دكتاتوري متخلف، لنعيش تحت

سيطرة غربية متفوقة تكنولوجياً، وقادرة على فرض سيطرتها على جميع مناحي الحياة تقريباً في بلادنا. المنتصر يفرض ثقافته، وأصبح التحدث باللغات الأجنبية، الفرنسية والإنجليزية وغيرها، دليلاً على التحضر والمعرفة والثقافة المتعولمة. في ظل هكذا ظروف، هل يمكن لكاتب أدب الأطفال ألا يقلد الكاتب الغربي، ويترجم ما يكتب على أساس أن هذا ما يحتاجه الطفل العربي كالطفل الغربي تماماً؟

ولكن، الصورة ليست قاتمة تماماً، فقد كتب عدد من الكتاب العرب الموهوبين قصصاً للأطفال مثل زكريا تامر، وصدرت في بيروت عن دار الفتى العربي مجموعات مهمة في مرحلة من المراحل لكتاب ورسامين موهوبين. كما صدر عن وزارة الثقافة العراقية في الثمانينيات، كتباً مهمة وبأسعار رخيصة، بعضها لكتاب عرب وأخرى مترجمة عن الأدب الروسي وأمريكا اللاتينية وغيرها.

الرواية فن معقد، ولو أحصينا عدد الروائيين في العالم لاكتشفنا أنهم، عددياً، أقل بكثير من عدد الشعراء وكتاب القصة

ولا أخفي أيضاً، أن هناك استسهالاً عند بعض «أشباه الكتاب والمثقفين» لكتابة أدب من قصة وشعر للأطفال، اعتقاداً منهم أن هذا الباب لا يهم النقاد، ولن يلفت نظرهم مثل هذا الإنتاج الساذج!. وللأسف أيضاً، لم يعتنِ النقاد العرب كثيراً، بنقد هذا الإنتاج المهم من الكتب الموجهة لليافعين والأطفال.

كما نلاحظ أن كتب السيرة الموضوعة والمترجمة، والكتب الدينية وكتب الوعظ والإرشاد مدعومة من دور نشر كبيرة قادرة على طرحها في المعارض بأسعار رخيصة، مما يغري الناشئة على شرائها وقراءتها. بينما لا تحظى الكتب الإبداعية والمطبوعة بمستوى عالٍ من الطباعة والرسوم بنفس الإقبال لارتفاع أسعارها، وعدم قدرة المستهلك على اقتنائها، ولا تدعمها تلك الدور أو المؤسسات العربية؛ لأنها لا تناسب الفكر الديني السلفي الذي يتبناه أصحاب هذه الدور.

في متن السؤال يكمن أيضاً نفس الاستلاب للغرب، على أساس أن الغرب هو المقياس، فقد تنبه الشرق أيضاً لهذه الفئة، وهناك الهند وكوريا واليابان ودول آسيوية وأفريقية وأمريكيا اللاتينية تنبهت أيضاً، وأنتجت أدباً وشعراً وقصة متفوقة على الإنتاج الغربي، كما يجب الإشارة لأهمية الإنتاج الموجه للأطفال باللغة الروسية، وقيمته الكبيرة.

تهميش فئة الشباب يسري على كل مناحي الحياة، أعتقد أن عنصر الشباب يشكل أغلبية في بلادنا، وهو يصحو ويطالب بحقه، وما جرى في مصر وتونس تحديداً، يعطينا الأمل بقدرة هذا الجيل الخلاق على الانطلاق نحو ثورة ثقافية اجتماعية سياسية.

*** مع «عصر الرواية» انكفأت القصة القصيرة، لكنها في الآونة الأخيرة عادت للرواج، وبرز فن القصة القصيرة جداً، ما السبب برأيك؟ وهل «عصر السرعة» يخبئ لها المستقبل كما يروج كثير من الأدباء والنقاد؟**

في اعتقادي، للرواية جاذبية خاصة عند الكاتب والقارئ، فهي إعادة لإنتاج الحياة بصورة مكثفة، مثلها مثل السينما. وقد لاحظت أن كثيراً من الناس، من غير الكتاب، يتمنون لو يكتبون قصة حياتهم، على أساس أن كل شخص، خصوصاً، من

مـرّ بأحـداث مأسـاوية، يسـتطيع أن يـروي مـا جـرى في حياتـه «كأدب» يسـتحق أن يُقـرأ.

الروايـة فـن معقـد، ولـو أحصينـا عـدد الروائيـين في العالـم لاكتشـفنا أنهـم، عدديـاً، أقـل بكثـير مـن عـدد الشـعراء وكتـاب القصـة، والذيـن حققـوا الشـهرة وأصبحـوا عابريـن للقـارات، وترجمـوا لعـشرات اللغـات قلـة أيضـاً.

لسـت متخصصـة في هـذا الفـن، ولكـني أكتـب انطباعـات عامـة، ومـع أنـي قارئـة للروايـة منـذ عقـود، إلا أنـي أزهـد في قـراءة الروايـة الـتي لا تحمـل رؤيـة اجتماعيـة سياسـية ثقافيـة محليـة، مثـل روايـات ماركيـز وإيزابيـل اللنـدي، وقـد سـحرتني وأنـا يافعـة روايـة «صـورة دوريـان جـراي» لأوسـكار وايلـد.

الروايـة ليسـت قصـاً دون هـدف فلسـفي عميـق، وقـد يكـون مشـهد واحـد، كمـا في الأفـلام، هـو الـذي يحمـل الرسـالة.

ولكـن، هـذا لا يعـني، أن هنـاك آلاف الروايـات، ممـا يسـمى «الأكـثر مبيعـاً» تبـاع بهـدف التسـلية والشـهرة، والأكـثر مبيعـاً «في ظـني» لا تعـني إطلاقـاً الإبـداع؛ فالشـهرة فعـل مجنـون، وقـد تـأتي لمـن لا يسـتحقها بفعـل قـدرة الإعـلام، عـلى الترويـج لأهـداف قـد تكـون لا أخلاقيـة؛ أي «فسـاد ثقـافي» لأهـداف سياسـية.

أمـا القـول عـن انكفـاء القصـة القصـيرة، فـلا أعتقـد أن هـذا ينطبـق عـلى السـاحة الثقافيـة في الأردن عـلى الأقـل.

نعـم، زاد عـدد الروائيـين، وتحـول بعـض الشـعراء عندنـا إلى روائيـين لأن الروايـة أكـثر جـدوى «ماديـا» مـن الشـعر في ظـن بعضهـم، فقـد سـاهمت الجوائـز المجزيـة للروايـة عـلى رواج الروايـة. هـذا لـه جوانـب سـلبية، وأخـرى إيجابيـة، دعهـم يكتبـون، فكـم «متنـبي» عندنـا، وكـم ماركيـز، وكـم نجيـب محفـوظ؟ هـذا مـع العلـم أنـي ضـد النجوميـة الـتي تطغـى عـلى الموهوبـين الآخريـن، ولكـن... قـد تـبزغ نجـوم واعـدة مـع كـثرة الإنتـاج وتغـني عالـم الأدب.

الاحتفاء بالحب في «دوائر الحب والود» يعكس احتفائي بالحب في الحياة؛ فقد حظيت بقليل من الحب وبكثير من الود

أمـا «القصـة القصـيرة جـداً»، فقـد راجـت مؤخـراً، ويعتقـد كثـيرون أنهـا فـن سـهل، ويسـتطيع بعضهـم كمـا نـرى في الملاحـق الثقافيـة في الصحـف الأردنيـة، نـشر ثلاثـين قصـة قصـيرة جـداً في نصـف صفحـة.

انتـشرت الروايـة أيضـاً في عـصر السرعـة، ولكـن، كتابـة القصـة القصـيرة جـداً مغريـة لكثـير مـن الكتـاب، ولكـن الموهوبـين قلـة، فلهـا شروطهـا أيضـاً والتكثيـف قـد يكـون أحيانـاً، بـل دائمـاً، أصعـب مـن الإسـهاب. لا أدري مـا يخبـئ المسـتقبل، لـكل عـصر فنـه الـذي يعـبر عـن التطـور التكنولوجـي والحضـاري والثقـافي الـذي يعيشـه البـشر.

*** احتفيـتِ بالحـب في مجموعتـك القصصيـة، «دوائـر الحـب والـود» لمـن كتبـتِ هـذه الحكايـات؟**

في الواقـع، لا أدري لمـن كتبـتُ هـذا الكتـاب، قـد أكـون كتبتـه لنفـسي أولاً لأخـرج مـن دوامـة الذكريـات، ففـي كل ومضـة زمنيـة، تقفـز إلى الذهـن، بـل إلى الوجـدان، لحظـة

مشحونة بذكرى حب أو حزن أو ندم أو كره، وقد تتبدد في نفس اللحظة، إلا أنها دوائر تتشابك وتتقاطع، في لحظة ما أيضاً، قررت أن أكتب تجاربي التي قد لا تغني إلا «أنا».

وكانت المفاجأة، أنها لقيت ترحيباً من الناس، من الكاتبات تحديداً، ومن الفتيات والنساء بشكل خاص، ولم تلفت نظر النقاد.

تجربتي الانتخابية كانت غنية، إذ أتت في مرحلة مفصلية في تاريخ «التجربة الديمقراطية» في الأردن

الاحتفاء بالحب في «دوائر الحب والود» يعكس احتفائي بالحب في الحياة؛ فقد حظيت بقليل من الحب وبكثير من الود، فالصداقة في حياتي عوضت كثيراً جدب الحب، ومع أنني من المحظوظات اللواتي مررن بتجارب رائعة في الحب إلا أنني ظللت أتساءل دائماً، ما هذه الطاقة الخلاقة التي تتلبس المحب وتغير الزمن في حياته، فتصبح الثانية زمناً طويلاً، ويصبح اليوم كائناً إنسانياً تحسب قيمته برؤية هذا الكائن الذي فرض نفسه عليك، وخلق لك عالماً مختلفاً عما عرفته سابقاً.

أقول الحب طاقة، والحب وهم أيضاً، وقد يكون بناء، أو يهدم كياناً إنسانياً متماسكاً عند الشباب والشابات الذين تتسم حياتهم بالهشاشة.

من مخاطر الحب أيضاً أن له عمراً، إلا فيما ندر، فكونه طاقة، يعني أن هذه الطاقة قد تتبدد، وهي ليست على نفس الوهج والتوتر دائماً، وهذا قد يؤذي من لا يدرك تذبذب الحالة، مررت بهذه الأحوال كثيراً، وعلّمت نفسي أن أنظر إلى اليوم التالي الذي يلي حالة التوهج، لأحمي نفسي من الخذلان.

لهذا أتذكر دائماً تلك اللحظات التي منحتني سعادة، وأحاول دائماً أن أجد الأعذار للذين خذلوني، لأن من خذلني لم يدرك أبداً ماذا خسر عندما قرر إطفاء الشعلة في لحظة مجنونة.

*** في مجموعتك القصصية «حديث المرايا والكوابيس»، أعطيتِ القارئ الحقَّ في الإطلال على النص بعينيه، كيف يمكن للكاتب أن يمزجَ همَّه الخاص بالعام؟**

هذه المجموعة هي أول مجموعة قصصية منشورة لي. كتبت القصة القصيرة مبكراً، ولكني لم أنشر ما كتبته للآن.

كتبت هذه المجموعة تحت ضغط حالة خاصة كنت أمر بها، أنقذتني من هواجس سؤال الموت والحياة، كنت أنظر إلى المرآة، فلا أرى نفسي كما عهدتُها، كنت أراني كما ترغب المرآة أن أرى.

في لحظة زمنية مكثفة، بدأت أكتب حديث المرايا، إذ أحسست أن مرآتي تشظت وتكسرت بأشكال مختلفة، بدأت أرى نفسي في كل شظية شخصاً مختلفاً، وأحسست أن حياتي تشظت أيضاً، فأنا أعيش مرحلة توحي بفقدان عزيز، يرقد في سريره لا يدري ماذا يحيط به، كنت أجلس صامتة أراقب الحياة، وهي تتبدد أمامي، فقررت دون وعي كتابة «حديث المرايا».

وهذا ما حصل، كتبتها بشكل متوالٍ يومياً إلى أن أدركت أن الموضوع قد استنفد أغراضه.

أما الكوابيس، فقد كانت بائتة في أدراجي، لفتت نظري أن المرآة وحديثها يشبه الكوابيس، فجمعتهما في كتاب واحد. وعندما طبع الكتاب، كنت أقرأ ما كتبته وكأنه نص لمبدع آخر، ولا أدري إذا كان هذا الشعور طبيعياً، وعندي حدس أن ما كتبته تحت ضغط السؤال كان لخلق التوازن في حياتي.

كل كاتب أو مبدع أو شخص عادي يشغل حياته في لحظة ما، سؤال الحياة والموت، فكونك ولدت فأنت ميت لا محالة، لحظة الحياة، تحمل في ثناياها بذور الموت، وقد يكون هذا هو سر الوجود.

حديثي مع المرايا كان حديثاً فلسفياً، لم أدرك سره إلا بعد الانتهاء من كتابته على الورق، فقررت أن أفرج عن هذا الورق الخاص، ليقرأه من يرغب في معرفة صراعي مع ذاتي، وأنا أودع حياة عزيزة عليّ، هي لحظة الصدق مع الذات، استطعت أن أترجمها على شكل برقيات ونصوص، لا أستطيع تجنيسها، فلم يكن همي إن كنت أكتب قصة أو نصاً إبداعياً أو خاطرة، كنت أريد أن أسمع نفسي وهي تتساءل عن جدوى الحياة، ولكني استخدمت المرآة كحيلة لأتحدث من خلالها، إلى نفسي المنكسرة البائسة لعلها تجد لها مخرجاً من مأزق السؤال! وهكذا كان.

*** خضت مجال الانتخابات النيابية، ما أثمر عن كتاب «انطباعات في التجربة الانتخابية ومقالات أخرى» (١٩٩٠)، من خلال اشتغالك في القضايا العامة، كيف تقيمين هذه التجربة؟ ومتى سنتوقف عن بكاء دور المرأة العربية في المجتمع والحياة السياسية؟**

الحقيقة أن تجربتي الانتخابية كانت غنية، إذ أتت في مرحلة مفصلية في تاريخ «التجربة الديمقراطية» في الأردن. كانت انتخابات عام ١٩٨١ أول انتخابات نيابية عامة تعطي المرأة حق الترشح لمجلس النواب.

نحن بحاجة لدول علمانية قادرة على وضع قوانين العدل والمساواة بين المواطنين كافة، وفصل الدين عن الدولة، والتحرر من التبعية

خضت الانتخابات كمرشحة عن التيار القومي في محافظة البلقاء/ مدينة السلط، خارج العاصمة عمّان.

كنت المرشحة الوحيدة في محافظتي، ورشحت اثنتا عشرة امرأة أنفسهن في تلك الدورة.

إذا أردت أن أقيم التجربة بناء على استفادتي منها، فهي تجربة غنية، فأنا ابنة مدينة السلط، ولكني لم أعش فيها، أعادتني الانتخابات إلى نوع من النوستالجيا التي سكنتني، عندما كنت أسمع القصص الشفوية من أمي وخالاتي.

كنت أفضل أن أكون مرشحة التيار القومي فقط، أتحدث عن آمالي وأحلامي بوحدة الأمة العربية، وتحرير فلسطين، وحياة ديمقراطية حقيقية، ليس ديمقراطية مزيفة، أدواتها برلمان منتخب بتقنية مدروسة، ينجح عدد مريح للحكومة لتمرير قراراتها المصيرية.

وهذا ما حصل، كانت هذه الانتخابات «ترمومتر» مدروس لمعرفة توجه المواطنين ودراسة ملفات المرشحين من قبل جهات محلية وعالمية.

طبعاً، لم أنجح في هذه الانتخابات ولم تنجح أية مرشحة؛ لأن الناخبين والناخبات لم يعتادوا وجود النساء، في المجلس، لم يزعجني عدم نجاحي، ولكن أزعجني المال السياسي الذي كان يدفع للناخبين من المنافسين، لم أدفع مالاً لأحد، ولم أقدم طعام «المنسف» للناخبين. كنت أرغب في توصيل رسالتي فقط.

أما البكاء على دور المرأة العربية في المجتمع والحياة السياسية، فأنا لست مع فصل قضية المرأة عن قضايا المجتمع، وأكره إحساس النساء بالدونية أمام الرجل، في رأيي لن تتطور النساء دون تطور المجتمع من خلال نضال المؤمنين والمؤمنات بحتمية هذا التطور، من خلال العمل السياسي المؤسسي، الذي يغيّر القوانين لصالح العدل والمساواة للمواطنين كافة دون تميز، كما جاء في الدستور.

أما غالبية الجمعيات النسائية وحقوق الإنسان والطفل والنضال ضد العنف «ضد النساء»، والتمويل «الأجنبي» الذي خلق فاسدين وفاسدات، وسمح للاختراق الناعم أن يسمم حياتنا، وأصبح هؤلاء مجندين لخدمة الممول، بل أقول: يعطلون التطور الحقيقي للمجتمع.

إذا لم تنخرط النساء في العمل في الأحزاب السياسية، ويناضلن من أجل حقوق كل المواطنين رجالاً ونساءً، كباراً وصغاراً، فلن يتطور المجتمع بطريقة منهجية عادلة.

نحن بحاجة لدول علمانية قادرة على وضع قوانين العدل والمساواة بين المواطنين كافة، وفصل الدين عن الدولة، والتحرر من التبعية، والاستثمار في الشباب، لأنهم الأمل في التطور والارتقاء.

*** ماذا تريد الفاخوري أن تقدم، ولم تعكف عليه بعد؟**

أكتب الآن كتاباً عنوانه «ما يشبه النضال». كتبت تجربتي منذ تخرجي من الجامعة عام ١٩٦٩ حتى الآن.

ولديّ مجموعة قصيصة للأطفال عن أدب الصحراء، وهناك رواية مخطوطة عن العلاقات المتشابكة في العشيرة عن قصص الثأر والحب.

كما لديّ أيضاً مجموعة قصصية تحت عنوان «قصص حب في العائلة». من الذاكرة الشفوية.

وهناك أمل في أن أنجز أكثر في مجال القصة إذا أسعفني الزمن.


صدر حديثا

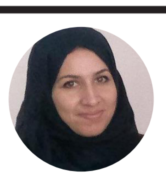

علي مبروك
الإمامة والسياسة
الخطاب التاريخي في علم العقائد
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث
المركز الثقافي العربي

باحثون عرب يشخصون ظاهرة العنف في مجتمعاتنا

إعداد: محمد بوشيخي
باحث مغربي

يُعَدُّ العنف كما نقرأ في بعض تعريفاته هو «سلوك عمدي موجه نحو هدف، سواء لفظي أو غير لفظي ويتضمن مواجهة الآخرين مادياً أو معنوياً ومصحوباً بتعبيرات تهديدية، وله أساس غريزي»، ولعل هذا التعريف الذي صاغه علماء النفس يختزل الأبعاد المتحكمة في العمل العنفي، وهي أبعاد لها حضور في مجتمعاتنا العربية، وإن بأقدار متفاوتة بحسب التباين الحاصل في مستوى إشباع الحاجات النفسة والمادية للأفراد ودرجات التنمية الاقتصادية والتنشئة الاجتماعية والاستقرار السياسي. وأمام تنامي حالات العنف وتعدد مسبباته من عوامل أيديولوجية وتربوية، وأخرى مرتبطة بشيوع استهلاك المخدرات والإقبال على الإنتاجات السينمائية المشجعة على العنف، وكذا اتساع مجال ممارسته، ليشمل كل المرافق الاجتماعية، بما فيها مراكز التربية من أسرة ومدرسة، بات من الملح طرح السؤال حول العنف وسبل محاربته. ووعيا منها بأهمية الموضوع، حملت مجلة «ذوات» في عددها الحالي «سؤال العنف» لعدد من الباحثين العرب للتعبير عن تمثلاتهم للموضوع، وذلك رغبة في تسليط الضوء على هذه الظاهرة الاجتماعية التي تزداد استفحالا أمام ضعف الاهتمام من لدن الأوساط المعنية.

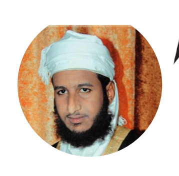
> حيوح: لا بد من النظر بعين الاعتبار إلى «مبدأ التعددية والارتكاز عليه في «تأطير النظر للواقع والتأسيس للممارسة داخل المجتمع»



العنف يتولد من نزعات التمركز

أكدت الباحثة المغربية في علم الاجتماع فوزية حيوح، في مقاربتها لظاهرة العنف داخل المجتمع، على ضرورة الوقوف على معطى أساسي يتمثل في كون العنف وليدا لنزعات التمركز، مستعيدة بذلك مذهب «إدغار موران» الذي يرى بحسبها «أن نزعات العنصرية هي نزعات تتولد بالأساس عن نزعة التمركز حول العرق ونزعة التمركز حول المجتمع»، وبالتالي فأي «نظرة تنطلق من مركزية الذات أو العرق هي بالضرورة نظرة إقصائية للآخر، هذا الإقصاء الذي قد يتمخض عنه عنف رمزي أو عنف مادي». وتضيف ذات الباحثة أن العنف يزدهر حينما يكون المنطلق هو «الحقيقة المطلقة»، أو ما يسميه «أمرتيا صن» بـ «المصير الحتمي» الذي يغذي نزعات العنف في العالم. لذلك، لا بد من النظر بعين الاعتبار إلى «مبدأ التعددية» والارتكاز عليه في «تأطير النظر للواقع والتأسيس للممارسة داخل المجتمع» كعامل ناظم للاختلاف وواق من العنف، سواء ذلك الذي «يمارس بصيغة فردية أو بصيغة جماعية». كما تشير الباحثة إلى «أن ظاهرة العنف تكون أكثر خطورة، حينما تتم هيكلة العنف داخل الجماعة وتغذيته بشرعيات دينية أو اجتماعية»، وأيضا «حينما يتم تمريره كواجب اجتماعي أو ديني يشكل الوعي الجمعي». وهنا تطفو أهمية الدين وتوظيفاته السلبية في سياقات تخدم العنف الذي صار يوفر الغطاء الشرعي للمجازر في أكثر من بلد عربي، «بل الأكثر من ذلك ينزع عن هذه الممارسات العنفية صفة الشر، لتصبح هي الخير عينه، فيصبح القتل مباحا، بل جهادا «في سبيل الله» وتطهيرا للحياة من النفوس «الكافرة»، وطريقا من طرق نيل الجنة»، هكذا يتخذ «العنف في أشد صوره - وهو القتل - الشرعية الدينية»، بل و«القدسية السماوية»، ويتحول إلى عامل «تزكية للمسلم الحقيقي لكي ينال به رضا الله».

> المشايخي: للعنف اللفظي دور كبير في رسم معالم الإرهاب وشيطنة البشر



العنف اللفظي والبذور الأولى للإرهاب

أما الباحث العماني هيثم المشايخي، المهتم بالعلوم الشرعية، فتطرق لموضوع «العنف اللفظي» الذي يتجلى في «لغة الخطاب والمواجهة الفكرية والاجتماعية» معتبرا ذلك بمثابة «البذور الأولى للإرهاب»، أو ما سماه بمرحلة «التطرف الصغرى» التي تكون قبل مرحلة «التطرف الكبرى»، ويعود ذلك بحسبه إلى توظيف «المفاهيم الخاطئة التي يحملها النخب وأصحاب الخطابات بمختلف أشكالهم»، حيث تبدأ الظاهرة بـ «استخدام الألفاظ المشينة والجارحة، وتنتهي إلى الاشتباك بالأيدي أو إلى أبعد من ذلك»؛ إذ إن الإرهاب ومسبباته - بحسب الباحث ذاته - لا يمكن اختزالها في الأفكار والانحرافات الفكرية فقط، مادام للعنف اللفظي «دور كبير في رسم معالم الإرهاب وشيطنة البشر». كما حدد مكمن المشكلة في «منظومة القيم» وقصورها وعجزها عن «حفظ الخطاب من الانجراف لمستنقع العنف» بالنظر إلى الاستخدام الشائع والمشين للألفاظ وإطلاق الأحكام، وهي ممارسات حاضرة أيضا حتى في الحوارات الإعلامية، وما يخترقها من أوصاف للمخالف «بالكفر والزندقة والضلال والبدعة وغيرها من المصطلحات». وهذه ظاهرة، يردف الباحث، تفاقمت مع تطور «وسائل التواصل الحديثة وظهور برامج التواصل»، وما كشفته من مخزونات بواطن الأمور إزاء المخالف، «بل تطور الأمر إلى ما هو أبعد، حتى ظهرت قنوات

إعلامية تمارس العنف اللفظي» بترويجها لخطاب الحقد والكراهية دون أدنى مبالاة بمآلات ذلك على سلوك المتابعين لبرامجها.

عمران: بتنا نشهد مظاهر تكشف عن تطور صادم للممارسات العنفية من قطع للرؤوس، وعمليات التفجير، والقتل الجماعي، والذبح

لا بد من الاهتمام بالدراسات الإمبريقية

يقترح الجامعي الليبي الجيب عمران قراءة إشكاليات العنف والإرهاب في مجتمعاتنا العربية في ضوء التجريب العلمي والتشخيص الواقعي، ودون إغفال التطور التاريخي والمفاهيمي ذي الصلة بالموضوع. وينطلق الباحث من مفارقة تستدعي بنظره، طرح جملة من التساؤلات الصميمة بخصوص موضوع العنف المرتبط بالأعمال الإرهابية؛ ففي الوقت الذي يكثف فيه المجتمع الدولي من جهوداته، لترسيخ السلم وفرض الأمن عبر مؤسساته ومنظماته، يلاحظ في المقابل تفاقما للعنف بمختلف مستوياته وطبيعته الفكرية والاجتماعية والسياسية، وهو ما يعززه محمول وسائل الإعلام من مظاهر تشهد على تطور صادم للممارسات العنفية من «قطع للرؤوس، وعمليات التفجير والقتل الجماعي والذبح». وهنا يتساءل الباحث عن مسببات العنف في بلداننا العربية في فترة تعرف شغفا شعبيا، وتوقا نحو التحرر والديمقراطية، وبالتالي دور «غياب العدالة والحريات» و«سياسات الغرب ومخططاته» من تضاعف منسوب العنف. وللإحاطة بجملة الإشكالات المرتبطة بالعنف في المجتمعات العربية يوصي الباحث بأهمية الدراسات الإمبريقية التي يكون فيها صاحب الحسم، بحسب تعبيره، هو «البحث العلمي النوعي لا القرار السياسي المتهور الذي غالبا ما كان خاضعا ومتأثرا بأيدولوجيات وضغوطات».



المجتمعات العربية عاطلة ومعطلة

يرى الإعلامي التونسي ساسي جبيل، من جهته، أن «العنف اليوم بات حقيقة واضحة» في المجتمعات العربية، مما «ينم عن وجود منسوب مهم من الكراهية» بقدر الفوارق والاختلافات الموجودة بيننا، فنحن - يضيف الباحث - «مخترقون بآلة جهنمية تمزق أوصالنا وتقضي على ما تبقى من حضارتنا». ولا يغفل الباحث عوامل العنف وبؤر الصراع في بيئتنا التي يمزقها، بحسب رأيه، التطاحن الطبقي والانتهازية السياسية، ويميزها اتساع هوامش الفقر، وأيضا عجز النخب المثقفة والسياسية على التوجيه والتأطير، وفشل كل الرؤى الاستراتيجية العربية؛ الشيء الذي يجعل من «المجتمعات العربية اليوم عاطلة ومعطلة»، رغم ما يحيط بها من تطورات وما يداهمها من أحداث مصيرية، والأسوء من ذلك أنها «تعيش حربا داخلية بآليات خارجية»، مما يجعلنا نعيش في نفق مظلم صار الخروج منه يفرض علينا مخاطر الاصطدامات الدموية. ويخلص الباحث إلى قوله: «إننا إزاء حالة عربية سوريالية قوامها الجهل والتخلف والبذاءة»، وهذا ما يورث، بحسب قوله، للأجيال القادمة المزيد من التباين والصراعات تحت عناوين مختلفة.

أبو العلا: العنف في مجتمعاتنا هو نتيجة طبيعية للظلم الاجتماعي، والديكتاتورية السياسية، والقمع الأمني



الدولة ملزمة بممارسة وظيفتها في إطار أخلاقي

أما الباحث المصري في الفلسفة السياسية محمد عبده أبو العلا، فيرى أن العنف في مجتمعاتنا العربية بأشكاله المتعددة: الإرهاب، الإجرام، الحرب الأهلية...، هو «نتيجة طبيعية للظلم الاجتماعي، والديكتاتورية السياسية، والقمع الأمني» خاصة بعد ثورات الربيع العربي التي كان الأمل معقوداً عليها في «تحقيق حياة سياسية واجتماعية أفضل مما كانت عليه قبل هذه الثورات».

ويضيف الباحث ذاته، أن الحكومات العربية التي جاء بها الربيع العربي، كتلك التي كانت قبله، تبرر ممارساتها العنيفة بمحاربة الإرهاب والفوضى، وهي «دعوى زائفة» أدت إلى نتائج عكسية بلجوء «الجماعات والأقليات السياسية أو الدينية لتحقيق طموحاتها السياسية والاجتماعية» عن طريق العنف كبديل وحيد أمامها لتحقيق طموحاتها. فالدولة، باعتبارها «المؤسسة الاجتماعية الوحيدة التي لها حق استخدام القسر (أو الإكراه)» ملزمة من وجهة النظر القانونية بممارسة وظيفتها في إطار ما هو مشروع ومُبرر من الناحية الأخلاقية؛ أي «لابد أن يكون في ضوء تصور سياسي معين للعدل يتفق عليه جميع المواطنين في المجتمع، رغم اختلافاتهم».

كما استشهد الباحث بجون رولز، الذي يعتبر «الحرية، والمساواة في الاهتمام والاحترام، وتكافؤ الفرص، والتوزيع العادل للثروة» من بين «القيم السياسية التي لابد منها لضبط استخدام السلطة السياسية»، مستنتجا أنه «بدون هذه القيم تفقد السلطة السياسية شرعيتها الأخلاقية في أعين الجماعات والفئات»، مما يتولد عنه التفكير «في اللجوء للعنف بعد فقدان أي أمل في الإصلاح»، بل إن هذا يعتبر «أحد أسباب انضمام الكثير، من الشباب العرب، لصفوف الجماعات الإرهابية».

منافح: انفلات الوضع الأمني سهل اختراق الحدود ومنحت للجماعات المسلحة المتطرفة قدرة أكثر على الحركة



العنف ضرب للحرية والديمقراطية

قاربت الباحثة المغربية في علم الاجتماع عائشة منافح الموضوع من زاوية الوضع المتفجر في عدد من الدول العربية، نتيجة حالة التسيب الأمني الذي صارت ضحية له بعد سقوط أنظمة والفشل في إقامة أخرى قادرة على ضبط الأمن وحفظ الاستقرار، وهو ما يلاحظ حتى على مستوى التجربة التونسية التي «لا تزال عرضة للعنف وللعمليات الإرهابية إلى يومنا هذا»، مع أنها «قدمت نموذجاً يحتذى به في الانتقال الديمقراطي وتغليب ثقافة الحوار بين الفرقاء السياسيين». كما أبرزت أن «انفلات الوضع الأمني من عقاله وسيادة حالة من الفوضى»، قد سهلت عمليات «اختراق الحدود ومنحت للجماعات المسلحة المتطرفة قدرة أكثر على الحركة»، كما سهلت عمليات «تهريب السلاح - من ليبيا خصوصا - إلى العديد من الدول ووصوله إلى الميليشيات المقاتلة»، مع ما يترتب على ذلك من إمكانية انتقال العنف للدول المجاورة. وقد استنتجت الباحثة في الأخير، أن انفجار العنف في مجتمعاتنا يعد «ضرباً لأهداف الربيع العربي» والحلم في تحقيق الحرية وتأسيس الديمقراطية، وأنه أفرز وضعا «ولد الحنين لدى البعض إلى حالة الاستقرار تحت كنف الاستبداد»، كما تساءلت في الأخير إذا ما كان قدرنا كمجتمعات عربية «أن نعيش في تأرجح مستمر بين الديكتاتورية والفوضى؟».





صدر حديثا
ناجية الوريمي بوعجيلة
الاختلاف وسياسة التسامح
بحث في الإشكاليات الثقافية والسياسية في سياسات
الرشيد والبرامكة والمأمون
مؤمنون بلا حدود
المركز الثقافي العربي



أهمية اللغة في حياة الطفل

بقلم: محمد حمدي
أستاذ مغربي، مهتم بالبحث في قضايا التربية والتعليم

يَخضع الطفل منذ ولادته لمؤثرات كثيرة ومعقدة ومتشعبة، تجعل تنشئته تتألف من عدة عمليات نشوئية، مختلفة في مكوناتها وعناصرها؛ بحسب الظروف، وما يكتسبه من خبرات ومعلومات، وتبعا لتقدمه في السن، وأن حريته يجب أن يسمح بها في حدود مصلحة المجتمع، مما يقتضي تربية الطفل على تجنب كل ما من شأنه أن يتسبب فيه من إيذاء لنفسه وللآخرين أو إزعاجهم، وعلى تجنب كل ما عساه أن يدفعه إلى ممارسة العنف إزاء ذاته أو إزاء الآخرين.

١- أثر اللغة في تشكيل شخصية الطفل، ومعرفته بذاته:

تتضمن ذات الطفل شخصيته التي تتشكل عبر مراحل نموه الجسمي والحركي والعقلي والاجتماعي واللغوي والانفعالي، هذه المراحل التي تحكمها مبادئ النمو الطبيعي، حيث ترتكز كل مرحلة على التي قبلها وتمهد إلى التي تليها، وكل مرحلة قادمة تكون أكثر تعقيدا من سابقتها، ولا تستطيع أية مرحلة أن تتخطى مرحلة أخرى تليها، وترتيب هذه المراحل لا يتغير بالنسبة إلى جميع الأطفال في

العالـم.

وتبـنى شـخصية الطفـل مـن خـلال قيامـه بثلاثـة أدوار أساسـية في حياتـه منـذ ولادتـه، وهـي:

أ- معرفـة المحيـط البيـئي، أي معرفـة العالـم الخارجـي؛ ب- معرفـة النفـس، بمـا تتضمنـه هـذه المعرفـة مـن تقدير للـذات واعتماد عليها؛ ج- الخبرة بالأشـياء الطبيعيـة وغـير الطبيعيـة، ومـدى الاسـتفادة منهـا؛ أي معرفـة حقيقـة الأشـياء، والعمـل بهـا وبواسـطتها لصالـح الإنسـان.

وللمؤثـرات الاجتماعيـة والثقافيـة أدوار مهمـة في تكويـن الـذات لـدى الطفـل، مـن خـلال عمليـة تنشـئته المركبـة، والـتي لا تسـير في اتجـاه واحـد فقـط، والـتي تقـوم عـلى التفاعـلات الاجتماعيـة اللازمـة لتشـكيل شـخصيته، وتهـدف إلى اكتسـابه سـلوكا ومعايـير واتجاهـات مناسـبة، لأدوار اجتماعيـة ذات حمولـة ثقافيـة، تمكنـه مـن التوافـق مـع جماعتـه، والاندمـاج في الحيـاة الاجتماعيـة بفعاليـة. فالطفـل منـذ ولادتـه يخضـع لمؤثـرات كثـيرة ومعقـدة ومتشـعبة، تجعـل تنشـئته تتألـف مـن عـدة عمليـات نشـوئية، مختلفـة في مكوناتهـا وعناصرهـا؛ بحسـب الظـروف، ومـا يكتسـبه مـن خـبرات ومعلومـات، وتبعـا لتقدمـه في السـن، وأن حريتـه يجـب أن يسـمح بهـا في حـدود مصلحـة المجتمـع، ممـا يقتـضي تربيـة الطفـل عـلى تجنـب كل مـا مـن شـأنه أن يتسـبب فيـه مـن إيـذاء لنفسـه وللآخريـن أو إزعاجهـم، وعـلى تجنـب كل مـا عسـاه أن يدفعـه إلى ممارسـة العنـف إزاء ذاتـه أو إزاء الآخريـن.

والعمليـة الأساسـية الأولى للتنشـئة الاجتماعيـة هـي عمليـة تلقـي الطفـل لعنـاصر الثقافـة الـتي تسـود في المجتمـع الـذي يسـهر عـلى العنايـة بـه عـبر مراحـل نمـوه الجسـمي والعقـلي والوجـداني(العاطفـي)؛ هـذه المسـتويات مـن النمـو، الـتي تتوقـف عليهـا السرعـة الـتي تتـم بهـا عمليـة التطبيـع الاجتماعـي للطفـل في كل مرحلـة مـن مراحـل نمـوه. أمـا العمليـة الأساسـية الثانيـة، والـتي تتكامـل مـع الأولى هـي عمليـة التوافـق والتكيـف الـتي يقـوم بهـا الطفـل، ليتـلاءم مـع مكونـات وعنـاصر البيئـة الاجتماعيـة، الـتي تتكـون مـن: أ- الأفـراد الذيـن ينتمـون للبشر، وقـد يشـكلون أسرا أو مجموعـات متجانسـة الميـول والاتجاهـات؛

للمؤثرات الاجتماعية والثقافية أدوار مهمة في تكوين الذات لدى الطفل، من خلال عملية تنشئته المركبة

ب- الأشـياء، والـتي يمكـن أن تكـون: أجـزاء مـن الطبيعـة، وتشـمل النباتـات والأنهـار والجبـال والمطـر والضـوء والحـرارة...؛ أجـزاء مـن صنـع الأفـراد، مثـل المبـاني والملابـس والأواني والأثـاث ووسـائل المواصلات ووسـائل الترفيـه والتخاطـب... ؛ ج- الأنظمـة، وهـي الحـدود المجـردة الـتي يرسـمها المجتمـع، ليتبعهـا أفـراده كلهـم أو مـن ينطبـق عليهـم نظـام خـاص. ومـن هـذه الأنظمـة نذكـر الديـن والـزواج والملكيـة والتعليـم والواجبـات والحقـوق والقوانـين...؛

د- الحاجـات، وإن كانـت فرديـة في الأصـل، إلا أنهـا تنتظـم في النهايـة لتصبـح حاجـات اجتماعيـة، ومنهـا مثـلا: الأمـن والاسـتقرار والاتصـال والمشـاركة والتعـاون والتكامـل والمنفعـة...

-١-

والطفـل أثنـاء تحركـه في مجـال مـن مجـالات الحيـاة الاجتماعيـة، يسـتقبل كل التأثـيرات الخارجيـة الـتي تعمـل باسـتمرار وبـدون انقطـاع في تشـكيل شـخصيته، ثـم مـا يلبـث بمـرور الزمـن أن يكـون فكـرة عـن نفسـه ويكتشـف ذاتـه؛ وبذلـك يصبـح قـادرا عـلى المقارنـة وعـلى الاختيـار بـين المواقـف والإمكانـات والتعبـير عنهـا باللغـة الـتي يكتسـبها، سـواء مـن خـلال تفاعلـه المبـاشر مـع شـخص آخـر؛ أو عـبر وسـائط مصنعـة كالتقنيـات السـمعية البصريـة أو تقنيـات التواصـل، والـتي تنتـج توازنـا بـين العقـلي- اللغـة - والحـسي، وبـين الفكـري- الـذي تحملـه التعابـير اللغويـة- والعاطفـي.

ويسـتطيع الطفـل أن يعـدل فكرتـه عـن ذاتـه الـتي تحـدد نـوع شـخصيته؛ وذلـك بإدخـال خـبرات ومعلومـات ورمـوز، جديـدة، في تكوينـه الـذاتي،

إن انتقال الطفل من البيت إلى فضاءات الحضانة والروض والتعليم الأولي، يخلق عنده نوعا من الشعور بالاستقلال عن شخصية والديه

وبالتوافق مع عناصر المجال الذي يعيش فيه. فالطفل أثناء تحركه في إطار البناء الاجتماعي الذي يتضمن أنماطا من الأدوار مختلفة الميولات والاتجاهات والقيم واللغة، يتعلم أن يرى نفسه كما يراه رفاقه، في المواقف الاجتماعية المتنوعة؛ وفي كل دور يتعرف معايير اجتماعية، ويتوقع سلوكيات يربطها الآخرون بذلك الدور الذي ينخرط فيه باللغة، وينمو تصوره لذاته.

ويعرف الطفل ذاته جيدا، عندما يميزها عن غيره من الأفراد وعن الأشياء المادية، بالنسبة إلى حياته هو. ويكون هذا التميز نتيجة لتوظيف خبراته المتنامية ومعلوماته المتزايدة ورموزه اللغوية التي تتكاثر؛ فيلاحظ مثلا أنه هو ووالداه كائنان منفصلان، ويبدأ في الشعور بتأكيد ذاته بنوع من الاستقلال الذاتي عنهما، ويشرع في تركيز انتباهه على جسمه، حيث يضعه في بؤرة إدراكه، لأن جسمه يكون مشحونا بكثير من الانفعالات والمشاعر، وأن ملامحه الجسمية ذات مكانة مهمة في مفهومه لذاته، وعنصرا أساسيا فيه.

وتتأسس ديناميات ذات الطفل على الاستحسان والاستهجان اللذين يتلقاهما في مراحل طفولته، فيتكون لديه نوع من الخبرة التي تندمج داخل ذاته؛ حيث نجد مثلا أن صورة الطفل عن جسمه، تشكلها في ذهنه التسميات التي يطلقونها عليه الكبار، حتى قبل أن يستطيع الكلام؛ لأنه يسمع منهم أوصافا عديدة له، فهم قد ينعتونه بالقوة أو بالنشاط أو بنوع من الذكاء...، أو على العكس من ذلك، بأوصاف قبيحة. وهذه التسميات اللفظية المبكرة تعمل على تكوين صورة ذهنية لدى الطفل عن ذاته لدرجة يصعب تغييرها في المراحل التالية من حياته، فتفعل فعلها السلبي في بناء شخصيته. كما أن ممارسة السلطة الجزرية على الطفل قد تؤدي إلى كبت استخدامه للغة، في التواصل والتعبير، عن حاجاته والتعريف بذاته وتنمية شخصيته...

إن انتقال الطفل من البيت إلى فضاءات الحضانة والروض والتعليم الأولي، يخلق عنده نوعا من الشعور بالاستقلال عن شخصية والديه؛ ولكن من ناحية أخرى، كثيرا ما تنشأ عن الأساليب المعمول بها في هذه الفضاءات مشكلات قد تكون صعبة أمام الأطفال، إذا تعرضوا لتأثيرات وتوجيهات عديدة متضاربة، من أشخاص لهم قيم أو أنماط سلوكية أو أفكار أو اتجاهات، تتعارض مع ما ألفه الأطفال في حياتهم الأسرية. والطفل في مواجهته لمشكلة تضارب المعايير، يطرح تساؤلات حول أي نمط يقبله؟ وأي نمط يرفضه؟ وبالتالي يكون هذا التضارب مصدرا لزيادة تجارب الطفل ولإثراء رصيده اللغوي، بما يناسبه للتعبير عن حاجاته وتأكيد استقلالية ذاته...

إن معالجة مشكلات الطفل، أصبحت لا تقتصر فقط على استطلاع رأي الكبار البالغين المسؤولين عن تربيته وتعليمه وتكوينه وتنشئته وتطبيعه اجتماعيا؛ وإنما أضحت هذه المعالجة/ الحل مرتبطة بمعرفة رأي الطفل في المشكلة اللصيقة به. وتعبيره عن هذا الرأي، يتطلب منه استخدام لغة يفهمها الكبار، وتحمل دلالة ومعنى الرسالة التي يوجهها إليهم، هذا بالإضافة إلى فهمه للمشكلة وتمثله لها ذهنيا، وإدراكه للغة التي يتواصل معه بها الكبار في موضوع المشكلة، وقدرته على إثبات ذاته بينهم...

-٢-

واللغة باعتبارها مكونا من مكونات عالم الفكر والقيم والأعمال ليست كلاما فقط، بل تمتد إلى ما هو أعمق من الكلام في ذواتنا. فالتفكير اللفظي عند الطفل، يعتمد على قدرة الطفل على تمثيل الأشياء والأصوات والأفعال، في ذهنه، ومعالجتها عقليا، قبل خروج الكلام عبر الصوت.

ويستخدم الطفل تفكيره اللا لفظي في حل المشكلات البسيطة التي يتعرض إليها، وفي توليد الأفكار، وفي ممارسة الأعمال التطبيقية بأداءات يدوية تنطوي على عناصر عقلية، وفي تعلم الرموز اللغوية، الذي يسبق التلفظ بها واستخدامها في الحديث، الأمر الذي يعني أنه إذا أردت الحديث مع الطفل، فيجب عليك أن تفترض أن فهمه لكلماتك هو فهمك نفسه



لها.

وينحصر الكلام الذي ينتجه السطح المجعد من المادة الرمادية في الجانب الأيسر من مخ الطفل، في بعد واحد هو الزمن، بينما تفكيره فيستخدم أبعاد المكان الثلاثة وبعد الزمن. فالطفل حينما يتجول في البيت، يقوم بعملية استطلاع عقلية، لمكونات وعناصر المكان، وبنشاط رباعي الأبعاد.

وإن ضحالة الكلمات التي يتكلم بها الطفل، تعزى إلى افتقارها إلى المثيرات التي تولدها في داخل ذاته. لأن الكلمات هي تعبير لغوي عن الأفكار، والأفكار هي تعبير عن المعارف، والمعارف هي معيار للتطور الاجتماعي بصفة عامة، ومعيار لإدراك الطفل لذاته ومعرفة بعض خصائص شخصيته. وخير دعامة للكسب المعرفي لدى الطفل ولتمثله الحقيقي لذاته، هو عملية تطوير اللغة باستمرار، لتساير تطور حاجات المعيشة والعلوم، حيث باللغة المتطورة ينمي الطفل ثقافته التي تدور:

أ- حول أساليب اتصاله بالآخرين، من حيث سلوكه اللفظي والعملي والانفعالي، حيث باللغة يستطيع الطفل تحسين وضعه داخل الجماعة التي ينتمي إليها؛

اللغة التي يتكلم بها الأفراد الذين يحتك بهم الطفل في حياته هي التي تنظم خبرته، وتصنع رؤيته للعالم المادي وللواقع الاجتماعي ولذاته

ب- وحول العناصر المادية الملموسة، كأدوات المعيشة التي يستعملها الفرد، ونوع المواد الغذائية والعقاقير التي يتناولها، والكساء والمأوى الذي يحميه، والمواد والأدوات التي ينظف بها جسمه وملابسه وأوانيه ومسكنه، وأدوات الترفيه والتعبير الفني التي يلجأ إليها للتسلية والترويح عن النفس.

وباللغة، يستطيع الطفل التعبير عن استقلاليته والاعتماد على ذاته في القيام ببعض الأدوار، وعن مواجهته للسلطة التي لا يقبلها، وعن نجاحه أو فشله في حل مشكلته البسيطة.

وباللغة يمكن للطفل أن يشارك في اتخاذ قرار بشأن مشكلة تخصه؛ فالطفل لكي يدرك مثلا ضرورة

إن الأفعال الثلاثية المرجع التي تصدر عن الطفل في السنة الأولى من عمره، تحركها بعض دوافعه البيولوجية أو النفسية

ارتداء لباس يقيه من مضاعفات صدمات البرد في جو بارد، يجب على الوالدين أن يشركوه في عملية اختيار النوع المناسب من اللباس الذي يريدونه له، وذلك بطرح السؤال التالي عليه: هل تشعر بالبرد أم لا؟. وفي الإجابة عن هذا السؤال يوظف الطفل اللغة اللا لفظية التي تسعفه في فهم معنى الشعور والإحساس بالبرد، ومعنى البرد وتأثيراته على صحته، والهدف من السؤال؛ ثم لكي يعبر عن رأيه في تحديد نوع الكسوة المرغوب فيها، يستعمل اللغة الاتصالية الإشارية أو الكلامية... ومع تقدمه في السن وفي نمو كسبه اللغوي، يمكنه أن يستخدم اللغة المكتوبة في التواصل مع الأفراد أو يستخدمها لمحاربة العزلة عن طريق قراءته لكتب ورقية أو كتب رقمية؛ كما يمكنه أن يستخدم اللغة المسموعة عن طريق الإنصات لتسجيلات لغوية...

-٣-

واللغة التي يتكلم بها الأفراد الذين يحتك بهم الطفل في حياته هي التي تنظم خبرته، وتصنع رؤيته للعالم المادي وللواقع الاجتماعي ولذاته، فبقدر غنى معجمه اللغوي بقدر غنى رؤيته وخبرته، وبالعكس بقدر الفقر اللغوي لدى الطفل بقدر ما تكون رؤيته لذاته محدودة الفهم والإدراك.

وعلى العموم، فإن شخصية الطفل التي هي جزء من ذاته، تحيا في المجال، سواء كان هذا المجال بيئيا أم اجتماعيا أم ثقافيا... وتتغذى من عناصره وتتفاعل معها، من أجل الحياة التي بطبيعتها مستمرة ومتجددة، وأنماطها تختلف باختلاف ثقافات وإمكانيات وفعاليات، الجماعات والمجتمعات؛ ففي المجتمعات المنغلقة على نفسها أو الراكدة، نجد أن ثقافتها تتصف في الغالب بالجمود والتعصب وعدم التسامح، الأمر الذي ينعكس سلبا على تكوين ذات الطفل وتشكيل شخصيته. أما مجتمعات الفعالية الاجتماعية النشيطة والمتفتحة، فإن سياقها الثقافي يتصف بالديناميه والمرونة والقدرة على التوافق أو التكيف السريع مع المتغيرات، وهو ما يهيئ للطفل فرص النمو والتنشئة السوية ذات المنظور المستقبلي للحياة.

وإن الطفل في مختلف مراحل نموه وأشكالها، في حاجة إلى العناية التي هي ممارسة وقيمة اجتماعية في الوقت نفسه؛ تستهدف توفير متطلبات نموه بما يفيد في بناء شخصيته بناء صحيحا للجسم والنفس والعقل، وبنوع من التدرج الطبيعي في اكتساب المعارف والمهارات، والتي تتضمن اللغة ومهارتها الاتصالية التي تفيدنا في فهم العلاقات والتفاعلات الاجتماعية التي تدعم مصلحة الطفل. فالعناية الحسنة بالطفل تجلب له الفرح والضحك، وتعزز علاقاته الاجتماعية القائمة على الثقة المتبادلة، والتعاون الذي يساعد على تحقيق المصالح والأهداف المشتركة.

وباعتبار سياق النمو المعرفي عند الطفل، خاصية معرفية ومصدرا للتلقين النشط من جانب الكبار للصغار، فإن المجال الثقافي الذي يحيا فيه الطفل، هو المحدد لما يأتي في مسار حياة الطفل:

أ- لسياق النمو اللغوي عند الطفل؛ ب- ولأنواع التفاعلات الاجتماعية التي سوف ينخرط فيها الطفل باستخدام اللغة؛ ج- ولأنواع الأشياء المادية التي ستكون متاحة للطفل ويتعامل معها وبها، ويتلقى أسماءها ويعرف وظائفها وخصائصها، عن طريق الكبار البالغين الساهرين على تنشئته؛

د- ولأنواع الاستنتاجات التي سوف يستنتجها الطفل من أسلوب حياة من يحيطون به، عن طريق اللغة التي يتعلمها؛ هـ- ولكل ما من شأنه أن يساعد الطفل على تكييف الإشارات الاتصالية الناشئة من التفاعل مع العالم المادي، وتحويلها إلى رموز لغوية يتواصل بها مع من يحيطون به من البشر والحيوان، عن طريق جهازه الصوتي المسؤول بيولوجيا عن إنتاج الكلام الذي يتضمن الرموز اللغوية التي تخرج عبر النواطق الصوتية(الشفتين وطرف اللسان وجسم اللسان وأصل اللسان وسقف الحنك اللين والحنجرة)، وما تفعله في مجرى الصوت، الذي يؤثر على ما يسمعه السامع من كلام الطفل؛ و- ولمتطلبات ظهور الكلام بوضوح أكثر في صوت الطفل، والتي نذكر منها: كيفية سيطرة الطفل على جهازه التنفسي أثناء الحديث، لأن الهواء الذي يمر

عبر الحبال الصوتية هو الذي يمكنها من إحداث الذبذبات المنتجة للصوت الذي يخرج معظمه عن طريق اللسان، حينما يثيره العصب تحت اللساني في داخل الحنجرة، وتساعده الشفتان في آخر الفم؛ ز- ولمتطلبات بناء شخصية الطفل حسب مراحل نموه؛ ح- ولمتطلبات القراءة التي تفتح للطفل آفاق المعرفة وعالم الحياة؛ حيث عن طريق قراءة الصورة والكلمة والجملة والقصة القصيرة البسيطة، يعرف الطفل المزيد عن حقيقة الأشياء المحيطة به، ويتعلم أكثر كيف يتجنب المخاطر والحوادث ؟ وكيف ينمي خبراته ومعلوماته في مجال الحياة؟ وكيف يصقل قدراته المعرفية والتواصلية والإبداعية؟ وكيف يوازن بين حاجاته للعب وحاجاته للتعلم؟ وكيف يهذب سلوكياته، ويحسن تواصله وتفاعله مع الآخرين؟

-٤-

٢- طبيعة اللغة التي يستخدمها الطفل في تفاعله مع الأشياء والأفراد، ومزاياها الحياتية بالنسبة إليه:

ابتداء من بداية السنة الثالثة إلى نهاية السنة الرابعة من عمر الطفل، تحدث طفرة نوعية في نمو الجانب الأيسر من مخه

الطفل، ابتداء من بلوغ عمره الشهر السادس من حياته، يبدأ في التفاعل ثنائيا مع الأشياء التي توجد في المجال الطبيعي الذي يعيش فيه، فهو يمسك الشيء ويلعب به، ويغفل عنه حينما يصبح في حالة تفاعل مع شخص قريب منه، وتتشكل عنده لغة اتصالية إشارية، بواسطة اليدين والأذنين والعينين والوجه، قبل أن يستطيع التلفظ بالكلمات.

وفي المجال العمري من بداية الشهر التاسع إلى نهاية الشهر الثاني عشر، من حياة الطفل، تبدأ في

للقراءة أصولها التطورية التي تنمو مع الطفل بتزامن مع تطور قدراته الذهنية

الظهور سلوكيات جديدة عند الطفل، تكون ثلاثية المرجع (الطفل، والشخص الكبير، والشيء أو الحدث موضوع الانتباه المشترك)؛ حيث يشرع الطفل، بشكل نمطي، ولأول مرة، في النظر وبمرونة وعن ثقة، إلى حيث ينظر الكبار القريبين منه؛ أي متابعة التحديق بالعينين بهدف الانخراط المشترك معهم، لفترات شبه طويلة من التفاعلات الاجتماعية التي يتوسطها الشيء المنظور، ومحاولة التأثير في هذا الشيء بالطريقة التي يفعل بها الكبار. وفي نفس الفترة تنمو عند الطفل القدرة على توجيه انتباه وسلوك الكبار بشكل نشط تجاه كيانات خارجية، ويحدث ذلك باعتماد إشارات واضحة باليد والوجه؛ كأن يشير الطفل بيده إلى شيء، أو يمسكه بيديه، أو يرفعه إلى أعلى ليراه الناس؛ أو كأن يبتسم عندما يرى أمه أو طعاما يريده.

والطفل في السنة الأولى من حياته، عندما ينتبه لشخص ويبدي اهتمامه به، فإنه يستجيب إلى صوته استجابة عميقة، وتكون لديه القدرة على تمييز النطق الذي يرتبط بدرجة الصوت وقدرة الشخص اللغوية. وهذا النوع من التفاعل من خلال الصوت، له أهمية في خلق الصلات والروابط الاجتماعية وتعدد المهارات اللغوية، والقدرة على الإدراك لدى الطفل.

والأفعال الثلاثية المرجع التي تصدر عن الطفل في السنة الأولى من عمره، تحركها بعض دوافعه البيولوجية أو النفسية، في أدنى مستوياتها، ولكنها تحدث تطورا في نمو لغته الاتصالية الإشارية التي تساعده على الشروع في فهم الأفراد الآخرين كعناصر فاعلة قصدية، مثل ذاته؛ ويحصل هذا النوع من الفهم لدى الطفل: بالانتباه الذي هو نوع من الإدراك القصدي للمصنوعات المادية والرمزية والفنية والممارسات الاجتماعية، التي أبدعها أبناء البشر في الماضي والحاضر، لكي يستخدمها الناس ويستفيدون منها في حياتهم. وبتفاعلات مظاهر وآليات الانتباه المشترك، التي تظهر في التحديق بالعينين والانخراط والمتابعة ومحاكاة الأفعال الأداتية ورد الفعل إزاء عقبات اجتماعية واستخدام إشارات آمرة وإعلامية.

والطفل عندما يستكمل السنة الأولى من عمره، يبدأ: أ- في التوافق مع هدف الشخص الأكبر منه، محاولا تكرار الهدف نفسه وبالوسائل نفسها التي اختيرت لبلوغ هذا الهدف؛ ب- في اكتشاف إمكانات جديدة للأشياء، عن طريق التعلم بالمماثلة؛ إذ يرى الطفل الأشياء تؤدي أمورا لم يكن يعرف أنه بإمكانها أن تؤديها؛ ج- في التمييز بين الإمكانات الطبيعية والإمكانات القصدية؛ د- في البكاء أو الضحك، للتعبير عما يخالجه من حزن أو سعادة؛ هـ- في تعلم بعض الكلمات القليلة التي يحاول استخدامها بمختلف الطرق للتعبير عن مشاعره، ثم يشرع بعد ذلك في تركيب جمل مفيدة قصيرة يعبر بها أثناء لعبه الرمزي الذي يهيئه لإدراك معاني الكلمات وحصيلته اللغوية، إلى جانب المتعة والتسلية. وينتج عن تطور اللغة اللفظية لدى الطفل في السنة الثانية من حياته، مزايا بالنسبة إليه، تتجلى في ما يأتي:

-٥-

+ أنها تتيح له مجالات لإيجاد كلمات يميز بها الأشياء والأفعال المتشابهة؛ + أنها تساعده على نقل رسائل واضحة؛ + أنه يستخدمها في الظلام للتواصل مع الآخرين، أو عندما تحول أشياء عن رؤيتهم؛ + أنها تساعده على فهم أعمق للمقاصد الاتصالية التي يعبر عنها الآخرون بالإشارات أو بالإيماءات أو بالرموز اللغوية أو بالتكوينات اللسانية؛ + أنها تساعده على فرز وتصنيف الأشياء والأحداث على أساس لساني؛ + أنه يستخدمها في تحقيق رغبته في تعليم أو تنظيم تعليم لأطفال آخرين؛ + أنه يستخدمها في تحقيق رغبته في التدريب على النظافة، وضبط نوبات الغضب؛ + أنه يستعملها في تعلم مهارات حياتية، تحقق ميله إلى الاستقلالية في قضاء بعض حاجاته بالاعتماد على ذاته، مثل أساليب وطرق التنظيم والتنظيف وارتداء الملابس والأكل والتخاطب؛ + بواسطتها يتصفح الصور التي يجدها في الكتب أو في المجلات أو في الجرائد أو على الجدران أو على اللوحات الإشهارية...

- والطفل ابتداء من بداية السنة الثالثة إلى نهاية السنة الرابعة من حياته، تحدث طفرة نوعية في نمو الجانب الأيسر من مخه، وتشمل السطح المجعد من المادة الرمادية الذي يتدخل لإنتاج الكلام، ويجلب الحكمة بأكثر من طريقة بواسطة تجاعيده. وهذا النوع من التطور البيولوجي في جسم الطفل، يجعل الطفل في هذه الفترة من حياته، يبدأ: أ- في فهم لغة

الثناء بالإشارة أو بالكلام، التي يتلقاها من الكبار. الثناء الذي يحتاجه للتخلص من التمركز حول ذاته وعدم الاهتمام بالآخرين كثيرا؛ أي الثناء الذي يحد من تكون السلوك الأناني، الذي يظهر عند الطفل في هذه السن؛ ب- في فهم قصد الكبار بواسطة اللغة التي يكتسبها، والتي تساعده على إظهار العناد الذي يبدأ عنده في السنة الثالثة من حياته، ويتضح عندما يصل عمره السنة الرابعة، فيتجسد في الثورة والعصيان على النظام الأسري وعلى سلطة الكبار؛

ج- الميل عنده للمنافسة، هذه الرغبة التي تولد عنده الحافز إلى اكتساب اللغة واستخدامها في الشروع في فهم عناصر من منظومة القيم والمعايير الاجتماعية ومبادئ السلوك السوي؛ هذه العناصر التي تسهم بشكل فعال في نمو الضمير عنده مستقبلا؛ د- في حصر اهتمامه بصورة نموذجية، في الأوضاع التي تعرض فيها اللغة، حيث يشرع في اكتساب المهارات البنائية للغة من خلال أفعال اللعب التي تتمثل في تركيب وتفكيك الأشياء المجسمة، مثل إدخال الأكواب بعضها في بعض ؛ هـ- في استخدام اللغة بالإشارة أو بالقراءة أو بالكتابة، للتعبير عن فهمه لما يدور في أذهان الآخرين؛ و- في نقل أفكاره للآخرين بصورة فعالة نسبيا، بالكتابة التي تكون قائمة على أساس الاكتساب المسبق للكلام الذي هو شرط أساس لتنظيمها ؛ ز- في تعلم الالتزام بقواعد محددة لقنها له الكبار باللغة، لمساعدته على حل مشكلات فكرية مرتبطة بنظم الحياة. هذا الالتزام الذي يؤديه الطفل بنوع من الاستقلال النسبي عن مساعدة الآخرين ؛ ح- في استخدام القواعد الاجتماعية

تفضيل الطفل للواقعية أو الخيالية يتوقف بدرجة كبيرة على ما إذا كان قد تعلم حب الخيال في طفولته المبكرة، وعلى اتجاهات والديه في هذا الشأن

والأخلاقية، وبتوظيف اللغة المكتسبة لديه؛ من أجل كشف سلوكه وتوجيه تفاعلاته الاجتماعية، والتفكير في تخطيط أنشطة مستقبلية تعكس فهمه لنظرة الآخرين إليه؛ ط- في تحصيل الكثير من المفردات اللغوية عن طريق الحفظ وبدون فهم ؛ ي- في استخدام اللغة في اكتساب الخبرة ونقل المهارات؛ أي- في التعبير عن أحلامه وآماله المستقبلية بسرد حكايات وقصص قصيرة؛ ب ي- في اكتساب طريقة الاستخدام النشط للكلمات عن طريق محاكاته للدور؛ د ي- في إظهار متعته في الحديث مع الآخرين والتعامل معهم باللغة، حيث يحب أن يعين شخصا باسمه، سواء كان يميل إليه أو ينفر منه ؛ ج ي- في السيطرة على جهازه التنفسي، أثناء الحديث والغناء وأداء الأدوار المسرحية البسيطة؛

-٦-

ويبدو مما سبق، أن بناء شخصية الطفل في هذه الفترة الزمنية من حياته تتطلب توفير المزيد من اللغة في رصيده المعرفي، تبعا لتطور قدراته واستعداداته وخبراته، وازدياد حاجياته. ومن متطلبات بناء شخصية الطفل التي تظهر فيها مزايا اللغة في حياته، نذكر: + استخدام اللغة في تدريب الطفل على نظافة وجهه وأطراف جسمه، وعلى تنظيم ملابسه وترتيبها والمحافظة على نظافتها؛ + أنها تساعده على نقل رسائل واضحة؛ + استخدام اللغة لتزويد الطفل ببعض قواعد النظام والالتزام والاحترام، والتي تتعلق خاصة بالنظافة والأكل والجلوس واللعب والتحية والإنصات والتعبير عن الحاجة والنوم ؛ + تشجيع الطفل على الحديث أثناء تواجده مع الأكبر منه سنا، والإنصات إليه باهتمام يحس به؛ + حث الطفل على التعبير الشفهي أثناء اللعب أو أثناء اتصاله بالأشياء، مع الإنصات له وتزويده بالمزيد من مفردات اللغة وعباراتها التي تساعده على الكلام أكثر؛ + دمج الطفل في فضاءات تتيح له فرص ملاحظة الأشياء والأحداث والمواقف، والتعبير عنها بكلمات أو بجمل قصيرة؛ + تشجيع الطفل على تقمص أدوار الآخرين باستخدام اللغة؛ + إتاحة الفرص للطفل، لكي يمارس أعمال الخربشة والتلوين والتخطيط، ويلاحظ كيفية كتابة بعض الكلمات التي ينطق بها، ومحاولة قراءة أسماء الأشياء التي يعرفها ؛ + إتاحة الفرص للطفل للاستماع إلى روايات قصص بسيطة، وإعادة ترديدها والإنصات إلى شرحها؛ + السماح للطفل بالتعليق على الصور، وعلى معانيها؛ + توفير المجسمات والألعاب التي يستطيع الطفل تركيبها وتفكيكها ومعرفة أسمائها ؛ + إتاحة الفرص للطفل للاستماع إلى روايات قصص بسيطة وإعادة ترديدها والإنصات إلى شرحها؛

والطفل ابتداء من بداية السنة الخامسة إلى حوالي السنة السابعة من حياته:

أ- تنشأ عنده قدرة متنامية على التنظيم الذاتي، حيث تنمو قدرته على استدخال أنواع مختلفة من القواعد التي يلقنها له الكبار بواسطة اللغة الإشارية أو المنطوقة أو المكتوبة، وتنمو كذلك قدرته على الالتزام بها في غياب الكبار المسؤولين عنه (الاستقلال الذاتي)؛ ب- يصبح الطفل قادرا وباستعمال اللغة على أداء أنواع من المعرفة العليا ذات الفائدة المميزة؛ حيث تزداد قدرته على التحدث عن أفكاره وطرائق تفكيره وأنشطته المتصلة بحل الوضعيات المشاكل، بطريقة تجعله أقدر على التعلم من الوضعيات المشاكل التي يصادفها، بسهولة أكبر ؛ وتغدو لغته أكثر نسقية، فتؤدي إلى اكتساب تكوينات نحوية في اللغة؛ ج- يمارس الطفل الخطاب التأملي الذي يعتبر من الأمور ذات الأهمية الحاسمة في نمو وتطوير التفكير الأخلاقي، والذي يستمده من انخراطه في مشاعر تقمص وجداني مع الآخرين؛ إذ يضع نفسه موضع الآخر ويشعر بآلامه، ويسأل أسئلة تشتمل على معتقداته ورغباته وأيضا معتقدات ورغبات الآخرين. فهو يفتح الأشياء لمعرفة ما بداخلها، ويسأل أين نذهب عندما نموت؟ وما شكل الله؟ ويتولد عنده دافع حب المعرفة أو البحث عن الحقيقة. ويتطلب تحقيق هذا الدافع لدى الطفل تلبية الحاجات الأساسية اللازمة لنموه، حيث إن حرمان الطفل أو إحباطه، قد يدفعان به إلى توليد دافع المقاومة، بهدف تحقيق ذاته بدل- اكتشافه للمعرفة أو الحقيقة، ويمنعنا من الوصول بالطفل إلى أقصى حدود استثمار طاقاته؛ د- تنمو عند الطفل القدرة على التعاون التي هي مصدر القدرات العقلية المتميزة بما فيها اللغة التي يستخدمها كوسيلة اجتماعية وأداة للمعرفة. فنمو المهارات اللغوية عند الطفل، تتأتى عندما يسيطر الطفل على وسيلة الاتصال بجماعته؛

-٧-

هـ- يوظف الطفل خبرة الماضي وتوقعات المستقبل، في فهم التغييرات التي تحدث في أسلوب حياته، ويساعده في ذلك ازدياد رصيده اللغوي - الذي

يلازمه تطورا ذهنيا سليما-، والتواصل مع الآخرين، والتنظيم الذاتي - الذي هو تقاسم المرء لذاته بعرضه المعارف على نفسه في صيغ وقوالب مختلفة كل منها يشتمل على أكثر مما كان في السابق -، وباستخدام جميع مهارات التصنيف والتحليل الذي سبق استخدامها في إدراك وفهم وتصنيف العالم الخارجي. فالطفل باستحضاره لرمز لغوي مرات عديدة، يؤدي به إلى اقترانه بمنظور عن السياق المحيط به (مثل: يطير- يفر، يشتري – يبيع، يأتي – يذهب، يستدين - يقرض، ...). وهذا يعني نمو قدرة الطفل على إدراك العلاقات السببية بين الأشياء والأحداث المادية المحيطة به، والتعبير عن ذلك بالكلام أو بالكتابة. مثل التعبير عن ظهور الرياح القوية التي ستؤدي إلى اهتزاز غصن شجرة الليمون، فينتج عن ذلك سقوط الليمونة.

ويمكن إيجاز متطلبات بناء شخصية الطفل، ابتداء من السنة الخامسة من عمره، في ما يأتي: + إتاحة الفرص للطفل، ليعبر باللغة شفهيا وكتابيا، عن تنظيم ذاته وتدبير شؤونه الخاصة بحياته في البيت؛ + تشجيع الطفل على التعبير باللغة شفهيا وكتابيا، عن مشاعره إزاء الآخرين؛ + تحسيس الطفل بأهمية العمل على زيادة رصيده اللغوي من خلال الألعاب وأداء الأدوار والغناء؛ + خلق فرص ليتعاون الطفل مع أقرانه على إنجاز أنشطة اللعب والأنشطة اليدوية، التي توظف فيها اللغة كتابيا أو شفهيا؛ + خلق مواقف تجعل الطفل يدخل في حوار ثنائي مع شخص آخر؛ + تشجيع الطفل على قراءة الجمل والكلمات والحروف؛ + مساعدة الطفل على كتابة الحروف وبعض الكلمات والجمل والأرقام، عن طريق الملاحظة ثم التلوين، وبعد ذلك الرسم الذي يظهر شكل الكتابة المرغوب فيها أن تكون صحيحة وبنوع من الجودة والإتقان؛ + تعليم الطفل القراءة اعتمادا على الصور والأشكال التوضيحية؛ + إتاحة الفرص للطفل، ليستمع إلى قراءة قصص شبه مطولة مصحوبة بصور معبرة عن مضمونها، ثم التعبير شفهيا عن تفاصيلها وأحداثها؛

٣- قراءة اللغة، وفعاليتها في إثراء الرصيد اللغوي عند الطفل

قد نخطئ إذا اعتقدنا أن قراءة اللغة عند الأطفال تبدأ عند تعليمهم الكتابة والقراءة، وتمكنهم النسبي منهما؛ فللقراءة أصولها التطورية التي تنمو مع الطفل بتزامن مع تطور قدراته الذهنية، فمنذ العام الأول من حياته، يكون في أوضاع حياتية، تتيح له فرص الاستماع لغناء الكبار، حيث في البداية يغتبط للأصوات الإيقاعية المصاحبة لترديد أمه لكلمات أو أغاني حياتية تغريه بالنوم. ويبتهج لما يصادفه في محيطه من ألوان الإيقاع التي يجري غناؤها أو تسميعها بصوت غنائي.

-٨-

والطفل في حوالي العامين من حياته، يحب أن ينظر إلى الكتب المصورة التي تتضمن صورا كبيرة للناس والحيوانات ولأشياء منزلية، مألوفة لديه، وواضحة، ومطبوعة بألوان جميلة وزاهية؛ ومثيرة لفضوله. كما أنه يستمتع بما يحكى له من قصص بسيطة عن الصور التي ينظر إليها، ويبتهج لانسياب أصوات القارئ المصاحبة لتلك الصور، وبقدر ما تكون القصص المصورة ملائمة لسنه، بقدر ما تطول فترة النظر بعينه للصور، ومحاولة ربطها بالجمل المصاحبة لها وقراءتها والتساؤل حولها. ويسعد بالإنصات للقصص التي تقرأ له، في عبارات مقفاة أو في إيقاع منغم، حتى إذا لم يستطع فهم معاني الكلمات التي يسمعها. والطفل في هذه السن غالبا ما يفضل القصص الواقعية التي تدور حول ما هو مألوف لديه في حياته اليومية، من كائنات بشرية وحيوانية، تتصف بخصائص الإثارة أو المرح أو الفكاهة.

والأطفال الأكبر سنا، مثل أصغرهم سنا، محكومون فيما يستطيعون قراءته إلى حد ما بما تيسر لهم من الوسط الذي تحيا فيه شخصيتهم (البيت والمدرسة والمكتبات العمومية والأندية)؛ وفي نفس الوقت يخضعون لضغوط ثقافية معينة تؤثر في تكوين اهتماماتهم بالقراءة، سواء داخل فضاءات الأسرة/العائلة، أوفي داخل مرافق المدرسة، أو في خارج الأسرة والمدرسة.

وإن قراءة القصص رفقة الطفل بصوت مرتفع وبإيقاع مسموع وواضح لدى الطفل، وفي فترات وظروف مناسبة وبوسائل مشوقة وممتعة بالنسبة إلى الطفل، تجعله:

أ- يثق في نفسه أكثر؛ ب- يمتلك نسبيا الطلاقة في القراءة؛ ج- قادرا على استيعاب معاني الجمل وتسلسل أحداث القصة؛ د- يتحمس إلى بذل المزيد من الجهد في القراءة الحرة.



ولا يستطيع الراشدون المسؤولون عن العناية بالأطفال التنبؤ بميول وتفضيلات الأطفال في القراءة وانتقاء الكتب، فتفضيل الطفل للواقعية أو الخيالية يتوقف بدرجة كبيرة على ما إذا كان قد تعلم حب الخيال في طفولته المبكرة، وعلى اتجاهات والديه في هذا الشأن.

وقد يجذب شكل الكتاب وما فيه من صور ورسوم إيضاحية لمضمون القصة بعض الأطفال أكثر من غيرهم، كما أن ما ينجذب إليه الأطفال يكون غالبا مختلفا عما ينجذب إليه الكبار. كما أن القدرة القرائية لدى الطفل، سوف تحدد ما الذي سيحبه ويفضله؛ فالأطفال الذين يلاقون صعوبات في القراءة يفضلون كتبا ذات مستوى أقل مما يميل إليه الأطفال المتفوقون في قدرتهم القرائية.

فالأطفال في السن السادسة أو السابعة من العمر، تتركز اهتماماتهم بالقراءة حول قصص عن الطبيعة والرياح والطيور والأشجار والزهور وأجزاء أخرى من العالم ومن حياة الشعوب التي تتمركز حول الأطفال.

وابتداء من السنة الثامنة من حياة الطفل، تبدأ اهتمامات الطفل بالقصص التي تدور حول حياة الأولاد (مثل الكشافة والجولان)، ويميلون أيضا إلى قصص المغامرة والكوميديا والرعب، وإلى قصص الأشباح. ومع تطور نمو الطفل تبرز رغبته الملحة في القراءة التي تصير لها مكانة عالية بين أكثر أنشطة اللعب التي يميل إليها؛ وينطبق هذا الميل خاصة على البنات أكثر من البنين.

وعندما يصبح الطفل مراهقا، تصبح اهتماماته وميوله القرائية أكثر صقلا وتبلورا من الناحية العقلية؛ ويعزى هذا إلى نمو قدرته على التفكير التجريدي، وإلى ازدياد خبراته ومعلوماته ورصيده اللغوي، وإلى ازدياد نضج نظرته للأشياء والأحداث والمواقف والمبادئ... وفي هذا الإطار، نجد أن البنت تهتم غالبا بالمعرفة التي تتعلق بالشؤون المنزلية والحياة المدرسية، بينما يغلب الابن الاهتمام بالموضوعات التي تتعلق بالعلم والاختراع.

ففي سنين المراهقة، يصل ولع الطفل بالقراءة إلى ذروته، وترجع هذه الظاهرة إلى نزعة المراهق إلى الاعتزال، بسبب ما تخبره هذه المرحلة من تغييرات جذرية في داخل شخصية المراهق وخارجها، وما قد يترتب عن ذلك من مشكلات قد تجعله مهموما ومشغولا بذاته؛ وبالتالي يلجأ إلى الانهماك في القراءة هروبا من مشكلاته أو صراعاته في هذه السن من حياته المتطورة تبعا لحدوث الطفرة النوعية في نموه العقلي والمعرفي، وتفرع نشاطه الذهني وتمايز قدراته الخاصة.

المراجع

° مجلة علوم التربية العدد ٥٩ / أبريل / ٢٠١٤، مطبعة النجاح الجديدة/ الدار البيضاء

° مجلة عالم المعرفة العددان ٣٦٩ و٣٧٠- العقل العربي ومجتمع المعرفة-/ نوفمبر ثم ديسمبر ٢٠٠٩، تأليف: د. نبيل علي- الكويت

° مجلة عالم المعرفة العدد ٣٦١ - الخجل- / مارس ٢٠٠٩، تأليف: راي كروزير، وترجمة: أ. د. معتز سيد عبدالله. - الكويت-

° مجلة عالم المعرفة العدد ٣٥٦ - أخلاق العناية - / أكتوبر ٢٠٠٨ تأليف: فيرجينيا هيلد، وترجمة: أ. د. ميشيل حنا متياس -الكويت-

° مجلة عالم المعرفة العدد ٣٤٣ - العقل- / سبتمبر ٢٠٠٧، تأليف: جون. ر. سيرل، وترجمة: أ. د. ميشيل حنا متياس - الكويت-

° محمد حمدي/ المداخل التربوية للتعليم بالكفايات / إفريقيا الشرق، المغرب، سنة ٢٠٠٧

° مجلة عالم المعرفة العدد ٣٣٠ - الذكاء الإنساني، اتجاهات معاصرة وقضايا نقدية-/أغسطس ٢٠٠٦، تأليف: د. محمد طه - الكويت-

° مجلة عالم المعرفة العدد ٣٢٨ - الثقافة والمعرفة البشرية-/نونبر٢٠٠٦، تأليف: ميشيل توماسيلو، وترجمة: شوقي جلال - الكويت-

° مجلة عالم المعرفة العدد ٣٢٦ - سيكولوجية العلاقات بين الجماعات، قضايا في الهوية الاجتماعية وتصنيف الذات-/أبريل ٢٠٠٦، تأليف: د. أحمد زايد. شركة مطابع المجموعة الدولية- الكويت-

° مجلة عالم المعرفة العدد ٣٢٥ - في نشأة اللغة من إشارة اليد إلى نطق الفم - / مارس ٢٠٠٦، تأليف مايكل كورياليس، وترجمة محمود ماجد عمر. شركة مطابع المجموعة الدولية- الكويت-

° مجلة عالم المعرفة العدد ٣٢٣- هل نحن بلا نظير؟،عالم يستكشف الذكاء الفريد للعقل البشري-/ أبريل٢٠٠٦، تأليف: جيمس تريفل، وترجمة: ليلى الموساوي. المطابع المجموعة الدولية- الكويت-

° مجلة عالم المعرفة العدد ١٢٩- اللغات الأجنبية، تعليمها وتعلمها-/يونيو ١٩٨٨، تأليف: الدكتور نايف خربا، والدكتور علي حجاج - الكويت-

° مجلة عالم الفكر، المجلد العاشر/ العدد الثالث- خاص بالطفولة - / أكتوبر، نوفمبر، ديسمبر / ١٩٧٩

° مجلة الجامعة، العدد الثالث- خاص بمناسبة العام الدولي للطفل/ السنة العاشرة / كانون الأول ١٩٧٩/ مطابع مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر

° المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية / العدد الأربعون– تربية الطفل اجتماعيا- / السنة العاشرة / يوليو - سبتمبر ١٩٨٠ / اليونسكو

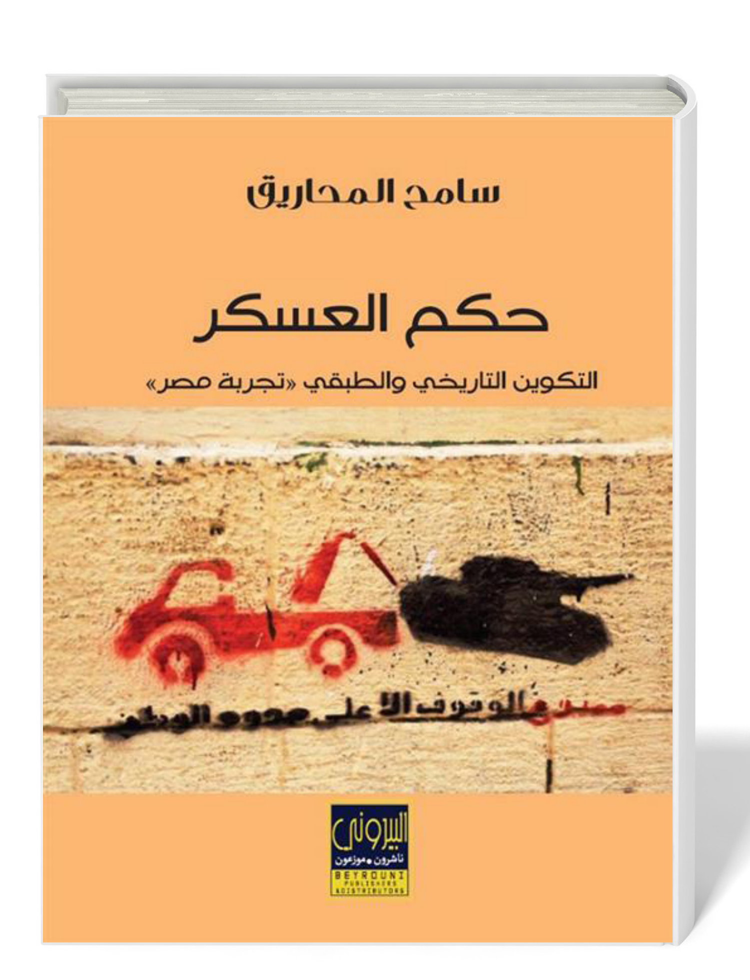
° مجلة كتاب الأمة، الرقم ٥٩ /جمادى الأولى ١٤١٨: نحو مشروع مجلة رائدة للأطفال، الدكتور مالك إبراهيم أحمد.

° مجلة المعرفة، السنة الثامنة عشر، العدد ٢١٤ / ٢١٥ - عدد خاص عن ثقافة الطفل/ (ديسمبر- يناير) ١٩٧٩- ١٩٨٠ وزارة الثقافة/ سوريا.





بقلم : عارف عادل مرشد
باحث ومدرس أردني



قام الكاتب والناشط السياسي الأردني، سامح المحاريق في كتابه الجديد، بتتبع دور وماهية الجيش في الحكم (المدني) عبر التاريخ، معتبرا أن مصر هي حالة فعلية لهذه الدراسة؛ فمصر عبر تاريخها تطورت مع الجيش والعكس صحيح، واستنادا إلى هذا الإرث التاريخي، فليس مستغربا أن تعود مصر إلى حكم الطبقة العسكرية.

سامح المحاريق يبحث في حكم العسكر بمصر



وَيَذْكُرُ الباحث الأردني في مقدمة كتابه المعنون بـ «حكم العسكر: التكوين التاريخي والطبقي «تجربة مصر»»، الصادر حديثا (٢٠١٥) عن «دار البيروني للنشر والتوزيع» بعمان، أن الأنظمة العسكرية في العالم العربي هي أحد (الأوهام التاريخية)؛ فالجيوش العربية في تونس وليبيا وسوريا والعراق واليمن تعرضت لعمليات «تعرية وتجريف جعلتها مجرد دمى من القش تحرس حقولا فارغة»، على حد قول الباحث، وهو الأمر الذي لم يحدث للجيش المصري، لأن مصر دولة عسكرية في إطارها العام، مع تأثيرات قوية للأجهزة الأمنية وطبقة رجال الأعمال.

واستناداً إلى ذلك، فإن الجيش المصري يصلح كدراسة حالة لدور «العسكريتاريا» العربية وتكونها الطبقي والوظيفي، وخاصة بعد حضوره المكثف منذ يناير (كانون الثاني) ٢٠١١ وحتى وصول الرئيس عبد الفتاح السيسي لرئاسة الجمهورية، الأمر الذي يمثل استعادة الجيش للسلطة، أكثر من كونه إزاحة للإخوان المسلمين.

يتوزع هذا الكتاب، الواقع في ١٣٥ صفحة من الحجم المتوسط، إلى مقدمة عامة، وأربعة أقسام أو محاور يتكون منها الكتاب، جاء القسم الأول منها تحت عنوان «مهنة الحرب»، عمل فيه الباحث على استعراض تاريخي موجز لتطور الطبقة العسكرية في الحضارات القديمة، ذاكراً أن الحضارة الفرعونية أو الآشورية لم تشهد حضوراً لطبقة العسكر، ويرجع السبب في ذلك إلى أن التوسع لم يكن أولوية لدى هذه الحضارات.

ومع ظهور الإمبراطورية الفارسية التي حملت طموحات توسعية كبيرة، وغير مسبوقة تاريخياً، بدأت الطبقة العسكرية بالظهور، الأمر الذي لم يعد مقتصراً على الفرس فقط، ولكن أيضاً أخذ بالتمدد إلى اليونان القديمة. فالمدن الإغريقية شهدت وجود ثقافة عسكرية متقدمة قياساً بأية منطقة وجود حضاري في العالم، وذلك يرجع إلى أن التماس الجغرافي بين المدن الإغريقية في أرض محددة في


سامح المحاريق

مساحتها ومواردها، كان دافعاً لبداية التشكيل القومي القائم على التمدد الثقافي لبعض المدن، الأمر الذي ساعد على التفكير في توحيد الإقليم اليوناني، ولم يكن ذلك ليتأتى دون وجود فصل عسكري محتمل وكامن، ناهيك عن أن الطبيعة الجيوبوليتيكية لليونان القديمة، أدت إلى وجود حاميات عسكرية منظمة ومتفرغة.

> تطورت مصر عبر تاريخها مع الجيش والعكس صحيح، واستنادا إلى هذا الإرث التاريخي، فليس مستغربا أن تعود مصر إلى حكم الطبقة العسكرية

وبما أن مسألة وجود العسكر ضرورة متلازمة مع التهديد، ورعاية الطبقة العسكرية تتزايد في حالة وجود التهديدات الخارجية، فإنه ضمن هذا المنظور يمكن الوقوف على تجربة الإمبراطورية الرومانية.

فبعد الانتصارات المتتابعة للقائد القرطاجي حنبعل، ووجود روما تحت الخطر بصورة غير مسبوقة، كانت شخصية يوليوس قيصر تفرض نفسها، بل وتمثل أول تجربة صعود منظم لسلطة عسكرية إلى سدة الحكم الإداري في الدولة الرومانية.

وتحت عنوان «تجسد شخصية العسكر في التاريخ الإسلامي»، جاء القسم الثاني من الكتاب، الذي بذل فيه الباحث جهداً كبيراً لتلمس دور العسكر من العصر النبوي إلى نهاية دولة المماليك في مصر على يد العثمانيين، مستنتجاً من خلال هذه الفترة الطويلة

زمنيا، أن دور العسكر في تأسيس الدولة الإسلامية، أو الانتقال من دولة لأخرى، وعمليات الإطاحة التي جرت بهم، كان يستند على الثقة في مؤسسة الشرعية الدينية، ومدى قدرتها على الاحتفاظ بكينونة الدولة وتماسكها، فالعسكر لا يظهرون إلا في وجود حالة من «الإفلاس الأيديولوجي» تصيب الدولة، وتجعل السلطة تفترق عن قاعدتها الشعبية.

ولإثبات فرضيته هذه، استعرض الباحث تطور الطبقة العسكرية منذ العهد النبوي، ذاكراً أن شخصية النبي محمد صلى الله عليه وسلم وقدرته على التأثير في أتباعه بقيت عاملاً أساسياً يحول دون تشكل طبقة عسكرية في الدولة الإسلامية، كما حالت الحروب التي كانت تتخذ الطابع الدفاعي في عهد أبي بكر من تشكل هذه الطبقة، كما يبدو أن قراراً حرجاً، كالذي اتخذه عمر بن الخطاب بعزل خالد بن الوليد في ذروة مجده العسكري، كان يمثل رؤية استباقية لاجتثاث أية فرصة لنهوض قادة العسكر كقوة فاعلة على الأرض. ولو كانت هذه الطبقة قد تشكلت حتى عصر الخليفة عثمان بن عفان، لوجد المسلمون شخصية موازية ليوليوس قيصر، تتمكن من التدخل وإعادة ضبط الأمور في ظل الفوضى العارمة التي اجتاحت المدينة مع حصار وفود البلدان المفتوحة لمنزل الخليفة، ودخوله وقتل الخليفة.

وفي مرحلة الحرب الأهلية التي جرت بعد اغتيال الخليفة عثمان، لم يكن لقادة الجند من حيث مكانتهم الوظيفية أي تأثير يٌذكر، فانقسمت الجيوش بناء على ثلاثة عوامل، هي: الشرعية الدينية المتمثلة في معيار الصحابة، والتوازنات القبلية (المضرية واليمانية)، وظهور القومية في صورتها البسيطة بالتمايز بين أهل الشام والعراق؛ فالحرب كانت في فصولها الأخيرة بين جند العراق والشام.

كما أن استقرار الحكم لمعاوية بن أبي سفيان ونسله، وانتقاله بعد ذلك إلى الفرع المرواني، أدى إلى استئناف حركة الفتوحات الإسلامية، الأمر الذي أدى إلى تأخير ظهور الطبقة العسكرية.

وتٌعد شخصية أبي مسلم الخراساني في التاريخ العباسي بداية نشوء الوعي بالطبقة العسكرية وقدراتها، كما يعتقد الباحث، تلك الطبقة التي عملت على ابتزاز السلطة ونزع الامتيازات مع فرض العسكرية التركية ذاتها على المشهد منذ عصر المعتصم.

ومع صعود الأمراء القادمين من خلفيات عسكرية إلى مقدمة المشهد، ومنهم الزنكيون والأيوبيون، الذين أسقطوا الخلافة الفاطمية، بدأت الطبقة العسكرية بالتشكل في التاريخ الإسلامي، لتبدأ ظاهرة المماليك المجردين من الشرعية في مصر، فاستقدموا الخليفة العباسي المستنصر بالله، ليضعوه في القصر، ويخطبوا له على المنابر. وبعد دخول العثمانيين إلى القاهرة طويت صفحة الخلافة العباسية نهائيا، وانتقلت الخلافة رسميا إلى العثمانيين وبدون منازع، وقد مثل الحكم العثماني تطور العقلية العسكرية من ممارسات القبائل غير المتحضرة إلى عصر الإقطاعيات الكبيرة، وصولاً إلى جيش متماسك.

ويرى الباحث في القسم الثالث من الكتاب المعنون بـ «مصر.... بستان العسكر»، أن شخصية مصر هي انعكاس الجغرافيا وليس التاريخ؛ فمنذ الفتح العربي الإسلامي لمصر، كانت مكونات الشعب المصري تتمثل في المواطنين الأصليين من الأقباط، بالإضافة إلى جاليات متوطنة قدمت من شمال إفريقيا الأمازيغية، ومن النوبة والسودان والحبشة، وأخرى من آسيا، من ضمنها الفرس والعرب، وأيضا جاليات من المحيط الهيلليني الروماني، ولكن جميع هذه الجاليات انصهرت في هوية مصرية خالصة، فشكل الدولة في مصر، وتمركزها حول النهر، وقوسي الصحراء في الشرق والغرب منه، يعطي الشخصية المصرية طغيانها على أية مكونات أخرى؛ فالعامل الأساسي في المعادلة جغرافي.

> تٌعد شخصية أبي مسلم الخراساني في التاريخ العباسي بداية نشوء الوعي بالطبقة العسكرية وقدراتها

وبعد الفتح العربي الإسلامي، بقي المصريون متعلقون بفكرة وجودهم المتمايز عن الآخر؛ فالقادمون عليهم أن يتحولوا تدريجيا وفي بضعة أجيال على الأكثر، وكان فشل المماليك بنظامهم العسكري



المغلق سببا في بداية تفكك الدولة المصرية، فالعقبة لا تكمن في أصول الحاكم في مصر، ويمكن أن يكون إفريقيا أو عربيا أو فارسيا، بل العقبة تتمحور حول قدرته على التمصر. وفي هذه الحالة، الدخول في حلقة الـ (نحن) وتجربة الحكم العابرة التي خاضها الإخوان المسلمون في مصر، تدل على مدى أهمية التمصر في مسألة الحكم والسلطة في مصر، وكانت مشكلة الإخوان - حسب رأي الباحث - أنهم أسقطوا هذه المسألة لمصلحة فكرة أوسع، مشروع إقليمي، وربما عالمي كبير والمصريون لا يريدون ذلك.

جاء القسم الرابع والأخير من الكتاب تحت عنوان «العسكريتاريا... الصعود للهاوية»، ويذكر فيه الباحث أن دراسة الثورة المصرية أو أية ثورة أخرى ضمن ما أخذ يُعرف بالربيع العربي ليس هو موضوع البحث، ولكن لا يمكن إغفال مجموعة من الحوادث في الثورة المصرية في يناير (كانون الثاني) ٢٠١١، يمكن أن تقع جميعها تحت عنوان تهالك الدولة المصرية، وهو الأمر الذي كان يشبه إلى حد بعيد مقومات ثورة ١٩٥٢، وفي الثورتين كان الجيش هو البديل المتاح، فوزارة الداخلية انهارت خلال ساعات معدودة، والحكومة بأكملها وقفت دون أن تتمكن من التحرك؛ فجميع أفرادها كانوا يحاولون القفز من المركب الذي بدا أنه يغرق كلية، خاصة بعد السقوط السريع لرئيس تونس زين العابدين بن علي، قبل ذلك بفترة وجيزة. ومنذ تلك اللحظة التي تفرد فيها الرئيس المصري السابق محمد مرسي بالسلطة، وتنحيته لوزير الدفاع المشير محمد حسين طنطاوي الذي أسهم في تمكين الإخوان من الحكم، بدأ المصريون ينظرون إلى الجيش، ويتوقعون انقلابا عسكريا، الأمر الذي ساعد عليه تصاعد معارك الرئيس المصري مع القضاء والإعلام، فكان الجيش يبدو هو الحل المناسب من جديد.

نلاحظ من هذا العرض الموجز للكتاب، أن الباحث حاول من خلال صفحات الكتاب تتبع دور وماهية الجيش في الحكم (المدني) عبر التاريخ، معتبرا أن مصر هي حالة فعلية لهذه الدراسة، فمصر عبر تاريخها تطورت مع الجيش والعكس صحيح، واستنادا إلى هذا الإرث التاريخي ليس مستغربا أن تعود مصر إلى حكم الطبقة العسكرية.

حاول الباحث في هذا الكتاب تتبع دور وماهية الجيش في الحكم (المدني) عبر التاريخ

ولكن يؤخذ على هذا الكتاب مجموعة من الملاحظات، نستطيع أن نوجزها في نقطتين:

الكتاب بحاجة إلى مجموعة مصادر ومراجع أوسع وأغنى من التي اعتمد عليها المؤلف، للمساعدة في توضيح وإثبات فرضيته الأساسية، وهي دور الجيوش العربية بتكوينها الطبقي والوظيفي في الدول العربية، وأخذ مصر كدراسة حالة، فالفرضية التي صاغها المؤلف مترابطة ومنطقية، ولكن كانت تحتاج إلى تعمق وتوسع في الأدبيات التي تناقش مثل هذه الفرضية.

كان المؤلف يتوسع في شرح تفاصيل بعض المعلومات دون أن يكون موفقا في توظيفها لخدمة فرضية الكتاب، وأوضح ما يظهر ذلك في القسم الثالث من الكتاب الذي تحدث فيه المؤلف عن شخصية مصر بمفهوم قريب، مما طرحه المفكر المصري جمال حمدان (١٩٢٨م-١٩٩٣) في كتابه الشهير «شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان»، دون أن يوضح لنا العلاقة بين الشخصية المصرية وتطور العسكرية في مصر.

ولكن بالرغم من هذه الملاحظات، فإن الباحث حاول تقديم فرضية بشكل موضوعي وجاد مجتهدا في إثبات فرضيته، كما أن الباحث ومن خلال الاطلاع على صفحات الكتاب، نستطيع أن نستنتج مدى ثقافته واطلاعه الواسع على التاريخ عامة، والسياسي منه بشكل خاص.



يمكن للقارئ أن يتعرف على تفاصيل أوفى عن كل هذه الإصدارات وغيرها من إصدارات المؤسسة، بالإضافة إلى التعرف على مراكز البيع والمكتبات التي تبيع جميع إصدارات المؤسسة عبر ربوع الوطن العربي عبر الولوج لموقع مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» الخاص بالكتب على الرابط الرسمي التالي:
book.mominoun.com

التفكير الكلامي في بواكيره الأولى



يُلْقي الباحث التونسي المتخصص في الفكر الإسلامي، محمد حسن بدر الدين، الضوء في كتابه «التفكير الكلامي في بواكيره الأولى»، على شخصية عمرو بن عبيد وتاريخه وقيمته الفكرية، على اعتبار أنه مؤسس لحركة الاعتزال مع واصل بن عطاء، في حين أنه لم يحظ بعناية الدارسين القدامى والمحدثين، بل إن كثيرا منهم لا يذكرون اسمه إلا اضطرارا.

ويتضمن هذا الكتاب، الصادر حديثا ضمن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» عن «المركز الثقافي العربي» في الدار البيضاء وبيروت، مقدمة وأربعة فصول، وخاتمة. يحمل الفصل الأول عنوان «عمرو بن عبيد: حياته وعصره»، والثاني عن «الفكر الكلامي قبل عمرو بن عبيد»، والثالث عن «عمرة بن عبيد بين الحديث والاعتزال»، والرابع يقدم فيه الباحث «آراء عمرو بن عبيد الكلامية».

وفي تقديمه لهذا الكتاب، يشير الباحث إلى أن الكثير من الدراسات والأبحاث التي تناولت نشأة الفكر الاعتزالي وعلم الكلام في بداياته الأولى، بنيت على «استنتاجات وتقارير لم تستند على وقائع علمية، فتراءت عند التمحيص ظنوناً بعيدة المنال، قريبة من الخيال، وقد كان كثير من كتّاب التراجم والفِرق القدامى والمعاصرين ضحايا هذا الضرب من الاختزال والاستنتاجات السريعة، مع أن الخوض في نشأة الكلام والاعتزال في نهاية القرن الهجري الأول، يمكن تشبيهه بمن يبحث في الظلام عن سبحة انفرط عقدها منذ زمن مديد».

ويضيف الباحث أنه، ولئن كان تراث عمرو بن عُبيد الفكري قد ضاع، ولم يصلنا منه شيء، إلا أن كتب الفِرق والمقالات تكفلت بعرض شذرات متفرقة من سيرته ومواقفه وآرائه، ولا يخفى أن «تجميع هذه المتفرقات وتنسيقها في بحث موحد، عملية عسيرة وصعبة المنال، ولكنها مهمة ومفيدة جداً في فهم نشوء الفكر الإسلامي وتطوره، في بواكيره الأولى، قبل أن يختلط كثيراً بألوان الفكر الأخرى، فارسية أو هيلينية».

ويخلص الباحث في هذا الكتاب، إلى أن عمرو بن عبيد كانت له مواقف وآراء سياسية وفكرية جريئة ومتوازنة، هيأته أن يكون مثالا معبرا عن واقعية الفكر الإسلامي، وقدرته على التفاعل مع الواقع المتغير، استلهاما من روح القرآن وعطاءاته وتجلياته في ميادين العقيدة والعبادة، الدافعة إلى تحقيق الإصلاح والفلاح في المجتمع. وانتهى إلى أن عمرو بن عبيد لم يكن مؤسسا للاعتزال، بل كان مفكرا حر العقل عقديا وسياسيا، مستنتجا أن الكلام في مراحله الأولى هو إنتاج إسلامي خالص، بدأه بعض الصحابة والتابعين منذ عهد النبوة، إلى آخر زمن التابعين.

الأخلاق والسياسة في مجلة «يتفكرون»



خصّصت مجلة «يتفكرون» الفصلية الفكرية والثقافية، الصادرة عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، ملف عددها السادس (يونيو (حزيران) ٢٠١٥)، لموضوع «الأخلاق والسياسة»، وذلك لأهميته في سياق التاريخ المعاصر، ولتزايد دعوات تخليق العمل السياسي عبر ربط أهدافه بشروط السلم العالمي والعدالة الاجتماعية، وتعزيز ثقافة حقوق الإنسان وتنظيم النزاعات الدولية والحروب عبر مواثيق واتفاقيات دولية.

وفي افتتاحية هذا العدد، فصل الباحث المغربي ورئيس تحرير المجلة، حسن العمراني، في أسباب اختيار هذا الموضوع، معتبرا أن السياسة «»فن تدبير العيش المشترك بصورة سلمية»، وأن الإنسان باعتباره كائنا سياسيا، بحاجة إلى الجماعة دون التخلي عن إشباع حاجاته ورغباته الخاصة، مشددا على ضرورة أن يتحلى السياسي بالأخلاق، لأننا «بحاجة للسياسة تدبيراً للشأن العام وتسييراً لشؤون الدولة، لكن مع استحضار الوعي بوجود التفاوت والاختلاف والتمايز بينهما، حتى لا نفقد ما هو جوهري فيهما إذا ما وقعنا في آفة الخلط بينهما؛ أي لا بد من إقامة حاجز الفصل بين الاثنين «فلا السياسة ينبغي أن تأخذ مكان الأخلاق، ولا الأخلاق ينبغي أن تقوم مقام السياسة».

وتساءل العمراني: هل يمكن للسياسة أن تتحرك خارج دائرة الأخلاق؟ وهل يكون بوسعنا التصرف بأخلاقية دون الاهتمام بالسياسة؟ وما قيمة سياسة من دون أخلاق؟ بل ماذا عن الأخلاق في السياسة؟ وما هي سياسات الأخلاق؟ وهل توجد قواعد عمومية تضبط عمل المؤسسات السياسية؟ وكيف السبيل إلى حصول الاتفاق بشأن هذه القواعد في حال وجودها؟

وجـاءت محتويـات الملـف متضمنـة لمجموعـة مـن الدراسـات والمقـالات، منهـا دراسـة للأكاديمـي الجزائري محمـد شـوقي الزيـن بعنـوان «الـصراع الخفـي بين السعادة والحريـة: رؤيـة أخـرى في علاقـة الأخـلاق بالسياسـة في الفكـر الفلسـفي»، ثـم دراسـة للمفكـر المغـربي في الفلسـفة الدكتـور عبـد السـلام بـن عبـد العـالي بعنـوان «سـقراط وماكيافيـلي»، وأخـرى للدكتـور كمـال عبـد اللطيـف مـن المغـرب أيضـا، بعنـوان «التسـامح، الحريـة، المؤسسـات»، ودراسـة للباحـث المغـربي عـادل حدجامي موسـومة بـ»نيكـولا ماكيافيـلي؛ السياسـة «فيمـا وراء الخـير والـشر»»، وأخـرى للباحـث المغـربي نـور الديـن الزاهـي حـول «المقـدس الكليـاني ومـوت الكتـاب»، فيمـا تناولـت الأكاديميـة اللبنانيـة نايلـة أبي نـادر الموضـوع مـن خـلال «جـذور العقـل السـياسي والأخـلاقي في الإسـلام: قـراءة محمـد أركـون لـ «نظريـة القيـم القرآنيـة»». أمـا الأكاديمي الجزائـري الـزواوي بغـوره، فقاربـه عـبر دراسـة «الأخـلاق والسياسـة (وجهـة نظـر عربيـة)»، والمفكـر السـوري هاشـم صالـح فحـص الموضـوع بمقـال تحـت عنـوان «هـل مـن سياسـة بـلا أخـلاق». كمـا ينـدرج ضمـن مـواد الملـف نصـان فلسـفيان؛ الأول للباحثـة الألمانيـة حنـة آرنـدت بعنـوان «الحقيقـة والسياسـة»، والثـاني لجـاك دريـدا بعنـوان «سياسـات الصداقـة».

وإضافـة إلى الملـف، يشـتمل العـدد السـادس مـن مجلـة «يتفكـرون» عـلى مجموعـة مـن المقـالات الثقافيـة، والفنيـة، والنقديـة، والحواريـة، والنصـوص الإبداعيـة، فضـلا عـن بـاب «حصـاد مؤسسـة مؤمنـون بـلا حـدود» الـذي يشـتمل عـلى جـرد لآخـر أنشـطة المؤسسـة.

الخمرة في مدونة الفقه الحنفي والمالكي



يُفـرد الباحـث التونـسي المتخصـص في اللغـة والآداب والحضـارة العربيـة، رمـزي بـن حليمـة، كتابـه الجديـد، لموضـوع فقهـي إشـكالي يتعلـق بالخمـرة، الـتي اشـتغل الفقهـاء عليهـا كثـيرا، واختلفـوا في أمرهـا، بسـبب غيـاب نـص قـرآني صريـح في الموضـوع، فانقسـم المسـلمون بخصوصهـا إلى صنفـين: صنـف يعتقـد بتحريمهـا عـلى نحـو مـا رسـخته السـنة الثقافيـة والعقديـة، والأحاديـث المتواتـرة عـن النبـي، والصحابـة في تحريـم الخمـرة، وتحريـم صنعهـا والاتجـار بهـا، وصنـف آخـر ممـن تمسـكوا بـشرب الخمـرة، ويعيشـون تمزقـا بـين سـلطان الرغبـة، وسـلطان العبـادة والتقـوى.

وفي تقديمـه لكتـاب «الخمـرة في مدونـة الفقـه الحنفـي والفقـه المالـكي»، الصـادر حديثـا ضمـن منشـورات مؤسسـة «مؤمنـون بـلا حـدود للدراسـات والأبحـاث» عـن «المركـز الثقـافي العـربي» في الـدار البيضـاء وبـيروت، يقـول الباحـث إنـه «منـذ اسـتقرار المذاهـب الفقهيـة، فـرض الفقهـاء عـلى القضـاة الالـتزام بأحـكام تنسـجم مـع المذهـب الـذي ينتمـون إليـه. وحرصـوا دومـاً عـلى اعتبارهـا أحكامـاً شرعيـة إلهيـة، لا قوانـين وضعيـة بشريـة».

ويشـير الباحـث إلى أنـه انطلـق في معالجتـه لإشـكالية الخمـرة مـن الفرضيـة الـتي تـبني المسـافة الفاصلـة بـين انتظـام الحكـم في النـص القـرآني وانتظامـه في المصنّفـات الفقهيـة، وتأخـذ في الحسـبان المعادلـة بـين المقتضيـات الـتي تنبـني عليهـا غائيـة النـصّ القـرآني، ومقاصديتـه، والمقتضيـات الـتي يتقـوّم بهـا الاجتمـاع الإسـلامي. ويحـاول الباحـث في هـذا الكتـاب الإجابـة عـن الأسـئلة التاليـة: مـا هـي المسـافة الفاصلـة بـين حكـم الخمـرة في القـرآن وحكمهـا في الفقـه الحنفـي والمالـكي؟ ومـا هـو المختلـف والمؤتلـف في بنيـة الخطـاب عنـد الحنفيـة والمالكيـة؟

يتضمن الكتاب مقدمة وأربعة فصول، يعتني الفصل الأول منها بتقديم المدونات التي اعتمدها الباحث، والفصل الثاني بالنوازل المتصلة بالخمرة، والفصل الثالث بأصناف الأشربة وأحكامها. أما الفصل الرابع فيهتم بالقضايا التي تطرحها الخمرة سواء في العبادات أو المعاملات أو الحدود.

ويخلص الكاتب في نهاية كتابه إلى نتائج مهمة تخص إشكالية الخمرة في النص القرآني، فيقول إن الحديث عن حكم يقضي بالتحريم الصريح والواضح انطلاقا من النص القرآني يكاد يكون ضبابيا، لأن القرآن كاد ينطق بالتحريم ولكنه لم يفعل، رغم تضمنه للعديد من الآيات التي جاءت بمعنى التحريم الصريح. وثاني النتائج بكيفية تجليها ضمن مشغل فقهاء المالكية والحنفية، حيث يتبين الباحث من صحة الاختلافات بين مواقف فقهاء المذهب المالكي والمذهب الحنفي فيما يتعلق بالخمرة، معتبرا إياها مواقف غير علمية.

الدين والسياسة والأخلاق في مجلة «ألباب»



يَضُمُّ العدد الخامس من مجلة «ألباب»، الفصلية المحكمة التي تعنى بالدين والسياسة والأخلاق، مجموعة من الدراسات والأبحاث التي تدخل ضمن الاهتمامات المركزية للمجلة المركزية، والتي حددتها في محاور «الدين والسياسة والأخلاق».

ويقدم الباحث الموريتاني ورئيس تحرير المجلة، الدكتور عبد الله السيد ولد أباه، في افتتاحية العدد، التمييز الذي تعتمده النظرية السائدة في حقل الدراسات المعاصرة بين ثلاث مدونات، تتمثل الأولى في «أدبيات الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية التي كتبها الفقهاء حول موضوعات الإمامة والولاية وأحكام الجماعة المنظمة»، والثانية في «كتابات الفلاسفة التي تناولت نظام المدينة وقيمها الناظمة وعلاقتها بنظام العقل والوجود»، ثم الثالثة المتمثلة في «كتابات مرايا الملوك ووعاظ السلاطين؛ أي الأدبيات السلطانية التي كتبها كتبة الدواوين ومستشارو الحكام من أجل تقديم النصح في ضبط السلطة وتدعيم قبضة الحكم»، مبينا أن هذا التصنيف قد أفضى «إلى نتائج مغلوطة من بين آثارها عدم تبين الوشائج والارتباطات الكثيفة بين المدونات الثلاث»، كما ذهب إلى أن «الأحكام السلطانية على عكس الوهم الشائع»، لم تكن «كتبا في الشرعية السياسية»، بل كانت «في حقيقتها أقرب إلى عرض للنظم الإسلامية في جوانبها الإدارية المتعلقة بتدبير الحقلين الديني والعمومي».

ويتضمن هذا العدد، إضافة إلى كلمة سكرتير التحرير، الأكاديمي التونسي نادر الحمامي، مجموعة من المقالات والدراسات موزعة على الأبواب الثلاثة للمجلة، حيث نقرأ في باب «دراسات وأبحاث» دراسة للباحث المغربي الطيب بوعزة، بعنوان «في المشروع الفلسفي الديني لكزينوفان»، ومشاركة للباحث والأكاديمي التونسي فتحي إنقزو بعنوان «في تاريخ التأويلية: المسائل والقراءات»، ودراسة للأكاديمي المغربي عز الدين العلام بعنوان «أخلاقيات الحاكم بين آداب الملوك الإسلامية ومرايا الأمراء المسيحيين».

وفي باب «ترجمات»، نجد ترجمة الباحث التونسي فتحي المسكيني لمقال «في أولوية الديمقراطية على الفلسفة» لصاحبه الأمريكي ريتشارد رورتي، ومقالة أخرى ترجمها الباحث التونسي عبد الحق الزموري بعنوان «مرايا الأمراء في الإسلام: حداثة صماء؟» لصاحبتها الفرنسية جوسلين دخلية.

ويقدم باب «مراجعات» قراءة للأكاديمي التونسي أنس الطريقي في كتاب «الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي» لصاحبه وائل حلاق وترجمة عمرو عثمان، وقراءة للباحث المغربي حيدر نجف في كتاب «المنعرج الهرمينوطيقي للنص الديني الإسلامي» لمحمد مجتهد شبستري، ثم قراءة للأكاديمية التونسية أم الزين بنشيخة المسكيني لفكر جاك رنسيار بعنوان «الأدب والديمقراطية في تأويل جاك رنسيار» من خلال كتابيه «سياسة الأدب» الذي ترجمه الدكتور رضوان ظاظا، و«كراهية الديمقراطية» الذي ترجمه أحمد حسان.

٦ ملايين نسمة يفقدون حياتهم كل سنة بسبب التدخين

تؤكد تقارير حديثة للمنظمة العالمية للصحة، أن شخصا يلقى حتفه كل ست ثوان في العالم، و٦ **ملايين** نسمة يفقدون حياتهم كل سنة بسبب التدخين، الذي أصبح أشد فتكا بالإنسانية عبر العالم من الحروب والأوبئة.

وتفيد تقارير المنظمة نفسها، أن التبغ تسبب في وفاة مئة مليون شخص في القرن العشرين، وأنه إذا ما استمرت الاتجاهات السائدة نفسها، فإنه سيتسبب في وفاة نحو مليار شخص في القرن الواحد والعشرين، وهو أضعاف العدد الذى يمكن أن يموت نتيجة الحروب.

وتوضح المنظمة أن نصف من يدخنون حالياً سيُهلكون بأمراض يسببها التدخين، وأن **٢٠ ٪** من إجمالي السكان في العالم مدخنون، وأن الأردن تحتل المرتبة الثالثة في قائمة أسوأ دول العالم فيما وصفته المنظمة بالوباء، لأنه يستنزف قرابة المليار ونصف المليار دولار في علاج الأمراض الناجمة عنه، وأبرزها السرطان.

انخفاض ملموس في البلدان الصناعية

وتؤكد تقارير المنظمة العالمية للصحة، أن العديد من البلدان الصناعية عرفت انخفاضاتٍ ملموسة في انتشار التدخين، نجمت عن زيادة الوعي حول المخاطر الصحية وارتفاع الضرائب على السجائر، وزيادة استخدام المعالجة الدوائية والطرائق الأخرى لترك التدخين. وفي الفترة الأخيرة، جرى منع التدخين في الأماكن العامة في العديد من البلدان، لكن في الصين لا يقدِّر سوى أقلية من الناس كامل الأذى الذي يمكن أن يسببه التدخين، فمعدلات الإقلاع عن التدخين في الصين منخفضة، ولا ينوي إلا القليل من الناس ترك التدخين.

وتشير التقارير نفسها إلى أن هناك دولا كسبت جولات في حربها على التدخين، وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية، التي احتفلت مؤخرا بمرور **٥٠ عاما** على

حملتها ضد التدخين، وقد انخفض عدد المدخين بها من **٤٠٪** إلى **١٨٪**.

وتبين دراسة لمعهد القياسات الصحية والتقييم بجامعة واشنطن، أن انتشار التدخين انخفض على المستوى العالمي بنسبة تصل إلى **٤٢٪** بين النساء و**٢٥٪** بين الرجال.

صدارة عربية في التدخين

أما الوطن العربي، فحصته من التدخين لا تبشر بخير، فبلدانه في الصدارة، فمعدلات التدخين فيه تجاوزت الـ **٢٠٪،** ويوصف الأردن بأنه أسوأ ثالث دولة في العالم من حيث نسبة التدخين. وتصل نسبة التدخين بين الذكور إلى **٥٠٪،** وبين الإناث إلى **١٨٪،** بتكلفة أزيد من مليار دولار، علما بأن ثلث الأطباء الأردنيين يدخنون.

وتنافس الأردن في هذه الصدارة كلاًّ من سوريا، والسعودية، ولبنان، التي تحتل نسوتها المرتبة الأولى عالميا في التدخين بنسبة انتشار تصل إلى قرابة **٥٢** ٪، ونساء سوريا يأتين في المرتبة الثالثة عالميا.

وفي المملكة العربية السعودية وحدها يوجد ستة ملايين مدخن، يذرون على تجارة التبغ مبيعات تقدر بملياري دولار، وفي العراق سبعة ملايين مدخن ينفقون **٥٠٠ مليون دولار** سنويا، وفي تونس ثلاثة ملايين مدخن ينفق كل فرد ربع دخله على السجائر.

وتصل نسب التدخين في مصر **٣٦٫١٪** من السكان، وتليها السعودية التي تصل إلى **٢٢٫١٪** من نسب التدخين.

وتجدر الإشارة إلى أن الاتفاقية الإطار المعنية بمكافحة التبغ، والتي أقرتها منظمة الصحة العالمية والتي وقعت عليها الكثير من دول العالم، ومن بينها مصر تستهدف التوعية بمخاطر التبغ، ومنع الإعلان عنها في وسائل الإعلام أو بأي شكل من أشكال الدعاية المباشرة وغير المباشرة، إلا أننا نجد تجاوزات عديدة تحدث في مصر عن طريق الإعلان غير المباشر للتبغ في الأعمال الدرامية، ووجود أكشاك لبيع التدخين تحمل اسم «tobacco» الأمر الذى يحتاج لبذل المزيد من الجهد لخفض الطلب على التدخين في مقابل تلك الحملات الشرسة الموجهة من شركات التبغ.

ترتيب الدول العربية بحسب عدد السجائر التي يستهلكها الفرد

في الوقت الذي تنخفض فيه نسب المُدخنين باستمرار في الدول المُتقدمة، فإن نسبة المُدخنين في الدول النامية تزداد باستمرار، وتحتل دول شرق أوروبا المراكز الأولى في عدد السجائر المُستهلكة من قبل الفرد الواحد كمُعدل، حيثُ تُعتبر صربيا من أكثر الشعوب استهلاكاً للدُخان.

وفيما يلي ترتيب الدول العربية بحسب عدد السجائر المُستهلكة كمُعدل من قبل الشخص الواحد.

١- لبنان: **٢١٣٨** سيجارة سنوياً لكُل شخص بالغ

٢- الكويت: **١٨١٢** سيجارة سنوياً لكُل شخص بالغ

٣- تونس: **١٦٢٨** سيجارة سنوياً لكُل شخص بالغ

٤- الأردن: **١٣٧٢** سيجارة سنوياً لكُل شخص بالغ

٥- مصر: **١١٠٤** سيجارة سنوياً لكُل شخص بالغ

٦- سوريا: **١٠١٣** سيجارة سنوياً لكُل شخص بالغ

٧- العراق: **٨٦٤** سيجارة سنوياً لكُل شخص بالغ

٨- عُمان: **٨٥٢** سيجارة سنوياً لكُل شخص بالغ

٩- ليبيا: **٨١٨** سيجارة سنوياً لكُل شخص بالغ

١٠- السعودية: **٨٠٩** سيجارة سنوياً لكُل شخص بالغ

١١- الجزائر: **٧٧٥** سيجارة سنوياً لكُل شخص بالغ

١٢- البحرين: **٦٦١** سيجارة سنوياً لكُل شخص بالغ

١٣- الإمارات: **٨٥٣** سيجارة سنوياً لكُل شخص بالغ

١٤- المغرب: **٥٠٠** سيجارة سنوياً لكُل شخص بالغ

١٥- اليمن: **٤٠٢** سيجارة سنوياً لكل شخص بالغ

١٦- جيبوتي: **٣٠٩** سجائر لكُل شخص بالغ

١٧- قطر: **٢٨١** سيجارة سنوياً لكُل شخص بالغ

١٨- السودان: **٧٥** سيجارة سنوياً لكُل شخص بالغ

١٩- الصومال: **٦٧** سيجارة سنوياً لكُل شخص بالغ



ترقبوا

في العدد القادم



«أزمة العقل الفقهي»